(حکمت و کلام)

(نقد المحصل) عربی - مکرر - (مصنف خواجه نصیر الدین طوسی)

متوفی سنه ۶۷۲ همان نسخهٔ سابق است یک قدری از اول نسخه

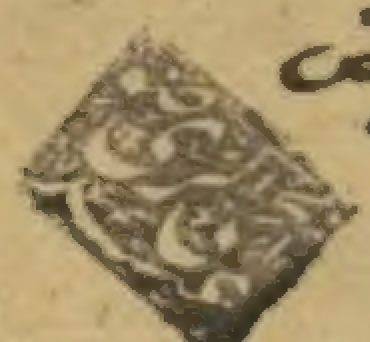
افتاده نقد (اول موجود) (و اما تبيينهما ان يسمى الحدوث وهو مخرج)

(آخر نسخه) (عما جری علی قلمنا مما لا یرضی الله تعالی منه)

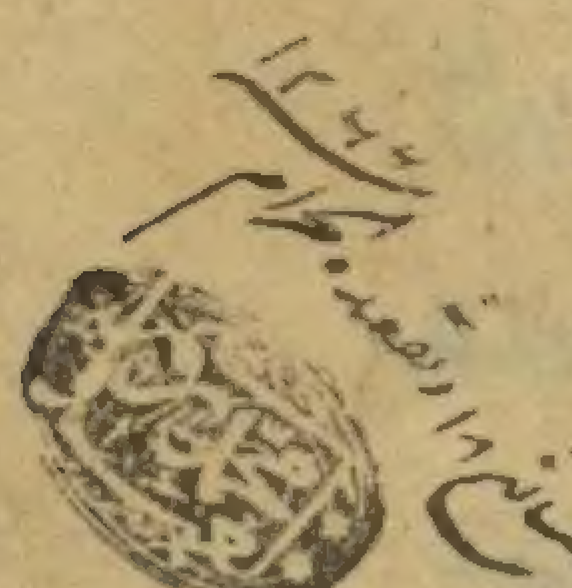
(تاریخ تحریر) سنه ۷۸۸



کتاب نقد محصل فخر الدین رازی در علم کلام
تألیف خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله



51





و ثانیهما ان مسمی الحدوث وهو الخروج من العدم الی الوجود غیر مسمی
العدم ومسمی الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الان الذی یصدق
فیه علی الماهیة مسمی الخروج من العدم الی الوجود اما ان یکون الماهیة
فی ذلك الان موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة فان کانت
موجودة فقد صدق علی الموجود انه یخرج من العدم الی الوجود فیکون
ذلك کانه یقال الموجود یخرج الی الوجود فیکون الشیء موجودا مرتین
وهو محال وان کانت معدومة فهو محال من وجهین الاول ان مسمی الحدوث
صفة موجودة ولا یثبت الواسطة والصفة الموجودة یستحیل قیامها
بالمعدوم الثانی انها متی کانت معدومة کان العدم الاصلی باقیا ومتی
کان العدم الاصلی باقیا لم یکن التغیر من العدم حاصلا فثبت ان الماهیة حالة
الحدوث لا موجودة ولا معدومة اقول الماهیة لا یکون موجودة الا فی زمان
الوجود اما فی زمان العدم لا ماهیة الا فی التصور العقلی کما تقرر فی بیان
الامتناع وکذلك فی ان الحدوث فان مفهوم الحدوث علی ما فسره
معنی یدخل فیه ثلثه اشیاء الوجود والعدم ونسبة بینهما ولا شیء مما یدخل
فی مفهومه العدم والنسبة فی الخروج والحدوث معنی معقول هو صفة
یحصل فی العقل عند تعقل العدم والوجود المرتب علیه فی العقل والماهیة
الموصوفة بتلك الصفة لا یکون موصوفة بالوجود وحده فلا یکون موجودة

فى الخارج بل انما يكون موجودة فى العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية فى الخارج غير موصوف بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية فى الخارج هو وجودها الخارجى فكونها فى الخارج غير موصوفة بالوجود ناقض لانتقال الجسم فى ان انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان انتقال الجسم فى ذلك الان موجود فى العقل فقط فاذن هو فى ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون و الحركة المتقابلين لانا نقول وجود الحركة لا يمكن الا فى زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤهما عن شى من شانه ان يوجد احدهما فيه يقتضى واسطة بينهما لكن الجسم فى الان الذى هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شانه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده فى ذلك الان ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما فى ذلك الان وهذا الخلاف ما نحن فيه لان الماهية فى الان الذى لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا يكون ثابتة فان ثبوتها فى حال اتصافها بالوجود فقط

قال وله تقرير اخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد ان لا تكون معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهى بعد لم تاخذ فى الانتقال بل هى باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة

فقد

٣

فقد حصل المنتقل اليه تمامه وحين حصول المنتقل اليه تمامه لا يبقى الانتقال بل ينقطع فظهر ان حال حصول الانتقال لا بد وان يكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب ان يكون خارجا من العدم الصرف وغير واصل الى حد الوجود الصرف اقول الاخذ فى الانتقال وانقطاع الانتقال لا يتصوران الا اذا كان الانتقال واقعا فى شى موجود بالتدريج كالحركة اما اذا كان الانتقال من لا شى فلا يكون هناك اخذ ولا انقطاع والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الا اذا كانا موجودين وههنا لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال اصلا والموصوف لا ثبوت صفة له الا اذا كان اصل الثبوت له فاذن لا متوسط بين الوجود والعدم قال فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا الشى اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان اقوى البديهيات كذلك فالظنك بالاضعف اقول هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التى تعودت التقليد ولم تألف النظر فى الحقائق والناظر المتمرن لا شك فى انها اغاليط ومغالطات قال الحجة الثانية لمنكرى البديهيات انا نجد العقل جازما بامور كثيرة بالاوليات مع ان الجزم غير جايز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من وجوه احدها انا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها فى الحال وشاهدنا زيدا مرة اخرى جزمنا بان زيدا الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه اولا وهذا الجزم

غير جائز لاحتمال ان الله تعالى اعدم الزند الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين
فيها وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المسلمين اما على مذهب الفلاسفة
فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم
الكون والفساد وهو وان كان بعيدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير
يكون الزند الذي شاهدناه ثانيا غير الزند الاول اقول العقل جازم بلا تردد بان
هذا الزند هو الاول ولو كان نحكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان
ذلك الجزم نظريا لا بديهيا والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام الموجود
الباقي ممكن قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثره ولهذا ذهب
المعتزلة الى ان الاعدام يكون باحداث ضد الموجود حتى مشايخهم قالوا ان
الله تعالى يخلق عرضا هو الفنا قبل القيمة لا في محل وهو ضد جميع ما سوى
الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفي ولا
يبقى غير وجه الله ذي الجلال والاكرام وذهب النظام الى ان جميع الاجسام
والاعراض غير باق زمانين بل يجددها الله تعالى حالا فحالا وذهبت الاشاعرة
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال الجميع من لا يجوز اعادة المعدوم
بان الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التاليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل
ذلك هالكة فاعدام الزند الاول ليس بممكن عند اكثر المتكلمين وما لا يمكن لا يكون
مقدورا للفاعل المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا يكون

الابيا

الاسباب فاعليا ولابد معه من سبب قابلي حتى يحصل الاثر ومادة زيد الاول
ونفسه لا يمكن ان يفنى ومادة زيد الثاني لا يمكن ان يتصل بها صورته
الا بعد حصول اعتدال انساني ويعدله ويشو حتى يصير بعد مرور مدة
من الزمان انسانا كاملا فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير
مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان جازما
بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شك في البديهيات بسبب امثال هذه
الخرافات فان قيل كيف حال معجزات الانبيا عليهم السلام قلنا ليس في معجزاتهم
اعدام شئ باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس
الا تبديل صورة بصورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر
واحيا الموتى وغير ذلك امور ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق
وايجاد مثل المتقدم دفعة مع ان لبعضها تاويلات عقلية لا يمكن
ايرادها ههنا قال وثانيها انى اذا شاهدت انسانا شيخا او شابا علمت
بالضرورة انه ما خلق الان دفعة واحدة من غير اب وام بل كان قبل
ذلك طفلا ومترعرعا وشابا حتى صار الان شيخا وهذا الجزم غير ثابت
اما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار واما على قول الفلاسفة فللشكل
الغريب اقول العقل لا شك فيما جزمه بسبب هذا القول الذي قاله
وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت

بينهما لا يبلغ حدا يجعل احد الجزمين ظنيا واعتبر القضايا التجربيه فانها لا يبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينيه بعيده عن الارتباط واما عند الفلاسفه فمحال ان يتولد شيء من غير اسباب ماديه واستعدادات وترتيبه كما مر قال وثالثها اني اذا اخرجت من داري فاني اعلم ان ما فيها من الاواني لم ينقلب اناسا فضلاء مدققين في علوم المنطق والهندسه ولم ينقلب ما فيها من الاحجار ذهبا او ياقوتا وانه ليست تحت رجل ما فوقه عقيان مائة الف من وان ماء البحار والاوديه لم ينقلب دما ودهنا والاحتمال في الكل قائم ولا يندفع ذلك باني لما نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال ان يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبتي ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما للفاعل المختار او للشكل الغريب اقول اكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه وتبديل هذه الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفه ممتنع قال ورابعها اني اذا خاطبت انسانا فتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق خطابي علمت بالضروره انه حي عاقل فاهم وهذا الجزم غير ثابت لان المقتضى لذلك الجزم اما اقواله او افعاله اما الاقوال فلا توجب لانها اصوات مقطعه وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حيه عاقله واما الافعال فلابد لما مضى لاحتمال ان الفاعل المختار او الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الالفاظ المخصوصه

الثالثة

٣

الداله على ما نوافق غرض المخاطب فثبت ان القول والفعل لا يدل على كونه حيا فاهما مع انا نضطر الى العلم بذلك اقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قاله اما فى غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عالما انما يدل على ان الذات التى تصدر عنها ذلك الكلام حى عالم قادر واما الافعال فلا خلاف فى انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشكل ليس بقادح فما اراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة قال وخامسها انكم رويتم فى الاخبار ان جبرئيل عليه السلام كان يظهر فى صورة دحية الكلبى واذا لم يمتنع ذلك فى بديهة العقل لم يمتنع ان يظهر فى صورة سائر الاشخاص فاذا رايت ولدى فلعله ليس هو ولدى بل هو جبرئيل بل الذبابة التى طارت لعلها ليست بذبابة بل هى ملك من الملائكة فثبت ان هذا التجويز قائم مع ان العلم الضرورى بعدمه حاصل فثبت بهذه الوجوه ان البديهة جازمة بهذه الاحكام مع ان جزمها باطل ولما تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شهادة لمتهم اقول المحققون من المسلمين وغيرهم من اهل الملل يقولون كل ما اخبر به مخبر صادق فان امكن الوقوع اما ان يرجع فيه الى تاويل مطابق للاصول دينا او يتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل لم يتوجه فى موضع مما ذكره او لم يذكره ومن المقرر

ان العلم القطعی لا یقدح بالظنون الفاسدة والاوهام البعیدة الکاذبة قال
لا یقال جزم العقل بهذه القضایا استدلالی لا بدیهی لانا نقول لو کان کذلک لما حصل
هذا الجزم الا لمن عرف ذلک الدلیل ولما لم یکن کذلک بل هو حاصل للصبیان
والمجانین ولمن لم یمارس شیئا من الدلائل علمنا انه بدیهی لا نظری علی انا اذا رجعنا
الی نفسنا وتاملنا احوالنا علمنا ان علمی بان زید الذی اشاهده الان هو الذی
شاهدته قبل ذلک بلحظة وانه لا یجوز ان یقال عدم الاول وحدث مثله
لیس اضعف من علمی بان الشیء اما ان یکون موجودا او معدوما اقول هذا الکلام
هو الدلیل علی ان القدح فی الضروریات بما اورده من الاحتمالات لا یؤثر فی
جزم العقل اصلا قال الحجة الثالثة مزاولة الصنایع العقلیة یدل علی ان
الانسان قد یتعارض عنده دلیلان فی مسألة عقلیة بحیث یعجز من القدح
فی کل احد منهما اما عجزا دائما او فی بعض الاحوال والعجز لا یتحقق الا عند کونه
مضطرا الی اعتقاد صحة جمیع المقدمات التی فی الدلیلین ولا شک ان احدها
منهما خطاء والا لصدق النقیضان وهذا یدل علی ان البدیهة قد یجزم بما لا
یجوز الجزم به الحجة الرابعة قد یکون الانسان جازما بصحة جمیع مقدمات دلیل
معین ثم یتبین الخطاء فی بعض تلک المقدمات ولاجل ذلک ینتقل الرجل من
مذهب الی مذهب فجزمه بصحة تلک المقدمة الباطلة باطل فظهر ان البدیهة
متهمة اقول قصور افهام بعض الناس عن التمییز بین الحق والباطل واعتقادهم

علیها

على ما يتقلدونه من اباءهم او ساداتهم بموجب حسن ظنهم فهم ليس بقادح في الاوليات
وايضا التشكك في النظريات بسبب تعارض الدليلين او النقل من مذهب
الى مذهب بسبب ترجح احد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات وصناعة
المنطق لا سيما صناعة نسو فسطيقا منه انما هي لارشاد العقلاء الى طريق الحق
ومجانبة ما يقتضي الضلال في العقايد والمباحث النظريه ف الحجة الخامسه
انا نرى لاختلاف الامزجه والعادات تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح
في البديهيات اما الامزجة فلان ضعيف المزاج يستقبح الايلام وغليظ المزاج
قاسي القلب يستحسنه فرب انسان يستحسن شيا وغيره يستقبحه واما
العادات فهو ان الانسان الذي مارس كلمات الفلاسفه والفقهاء عن اول
عمره الى اخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه ويفسد كل ما يقول
مخالفوهم ومن مارس مذهب المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول في ارباب
الملل فان المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودي في اول الوهله واليهودي بالعكس
من ذلك وما ذلك الا بسبب العادات واذا ثبت ان الاختلاف الامزجة
والعادات اثرا في الجزم بما لا يجب الجزم فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج
عام او لالف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق بشي منها لا يقال الانسان
قد يفرض نفسه خاليه عن مقتضيات الامزجه والعادات فما يجزم العقل
به في تلك الحاله كان حقا لان الجازم في تلك الحاله هو صريح العقل لا المزاج

والعادة لانا نقول هب انا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض
الخلو لا يوجب حصول الخلو فلعلنا وان فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ما خلت
عنهما وحينئذ تكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل سلمنا ان فرض الخلو
يوجب الخلو لكن لعل في نفوسنا من الهيات المزاجية والعادة ما لا
نعرفه على التفصيل وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنها وذلك سبب
المهمل قوله اما استحسان الاشيا واستقباحها فيجي القول فيهما واما
مقتضيات الطبايع والعادات والديانات فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات
العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذى يعترف به جميع العقلا حتى البله
والصبيان والمجانين وقد حذر العلما طالبي الحق عن متابعة الاهواء و
الطبايع والعادات بمثل قول القايل رؤساء الشياطين ثلثة شوايب
الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الامثلة ولا شك ان البديهيات
لا تقدح بها فهذا مجموع ادلة الطاعنين في البديهيات ثم قالوا للخصوم
اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا او لا تشتغلوا به فان اشتغلتم بالجواب
حصل غرضنا لانكم حينئذ تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات لا
تصفو عن الشوايب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولا شك ان الجواب
عنها لا يحصل الا بالنظر الدقيق والموقوف على النظري اولى ان يكون
نظريا وكانت البديهيات مفتقرة الى النظريات المفتقرة الى البديهيات

هذا

هذا خلف وان لم يشتغلوا بالجواب بقيت الشبهه المذكوره خاليه عن الجواب
ومن المعلوم بالبديهه ان مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توجه
القدح فى البديهيات على كلا التقديرين اقول عدم الاشتغال بالجواب لا
يقتضى بقا الشبه القادحه فى الاوليات فانها مع جزم العقل عنه موثره
فى العقول السليمه بل انما لا نشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادى
الايجاب ولكون الاوليات مستغنيه عن الذب عنها بالحجج والبيانات لا بقا
وجوابهم ان شبهكم التى اوردتموها ليست قضايا حسيه فهى اما بديهيات
واما نظريات مستنده الى بديهيات فلو كانت قادحه فى البديهيات
لكانت قادحه فى نفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد فى ايراد هذه الشبه ابطال
البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا
حاصل قال الفرقه الرابعه السوفسطائيه الذين قدحوا فى البديهيات
والحسيات وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمه الى الحاكم الحسى والعقلى
فلا بد فوقهما من حاكم اخر ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه
فرعهما ولو صححناهما به لزم الدور ولا نجد حاكما اخر فاذا لا طريق الا التوقف
لا يقال هذا الكلام الذى ذكرته ان افادك علما بفساد الحسيات والبديهيات
فقد ناقضت والا فقد اعترفت بسقوطه لانا نقول هذا الكلام الذى ذكرته
انت يفيد القطع بالثبوت والذى ذكرته انا انما يفيد التهمه والشك انما

يتولد من هذا المأخذ فانا شاك وشاك في انا شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال
بالجواب عن هذه الشبه يحصل غرضهم على ما قرروه في كلامهم فالصواب
ان لا نشتغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين
وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى
يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات
اعني الفرق بين الالم وعدمه واما الاجوبة المفصلة عن هذه الاسولة فيجي
في الابواب المستقلة ان شاء الله تعالى [illegible] ان قوما من الناس يظنون ان
السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف اللاادرية
وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم
الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة
مثلها في القوة والقبول عند الاذهان والعندية وهم الذين يقولون مذهب
كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض
حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق واما اهل التحقيق فقد
قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سوفا بلغتهم اسم للعلم والحكمة واسطا اسم
للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا اسم للمحب وفيلسوف معناه
محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا
وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي

فى موضع غلطه وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم اصلا وقد ربت مثل هذه
الاسولة والايرادات ذلك المتحيرون من طلبه العلم فاسندوها الى السوفسطائية
والله اعلم بحقيقة الحال والطريق الذى ذكره صاحب الكتاب اعنى التهذيب
انما اختاروه لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها حتى تتمكنون
من ارشادهم او البحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا ما عندى فى هذه المباحث
والحق ان تصدير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضى تضليل طلاب الحق
الله ولى التوفيق المقدمة الثانية فى احكام النظر المعتبر فى ان التصديقات
البديهيه والمحسوسة اختلفوا فى انه هل يمكن تركيبها بحيث يتادى ذلك التركيب
الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما فالجمهور من اهل العالم قالوا به والكلام فيه
وفى نقاريره يستدعى وصول مسئلة النظر بترتب تصديقات يتوصل بها
الى تصديقات اخر فان من صدق بان العالم متغير وكل متغير ممكن لزمه التصديق
بان العالم ممكن فلا معنى لفكره الا ما حضر فى ذهنه من التصديقه المستلزمين
للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كان يقينيين كان اللازم كذلك وان كانا
ظنيين او احدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر امرا وراء هذه التصديقات
المترتبه اما عدميا وهو الذى يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات او وجوديا
وهو الذى يقال الفكر تحريك العقل نحو المعقولات وهذا كان الروية بالعين
يتقدمها النظر الى المرئى وهو تقلب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر فكذلك

الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة
اقول اما انه حد النظر بما هو اخص منه لان هذا الحد مختص بالانتقال من المبادى
التصديقية الى المطالب وقلما يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثر ان ننتقل
من المطالب اولا الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا لا يدخل تمامه في الحد
المذكور وايضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور اخر لم يدخل فيه وهذا
القسم هو الذي ذكره صاحب الكتاب ويتقدم ذلك تحليل تصور الى مبادى تتالف
منها الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد حتى ياتي بعد ذلك الانتقال من
الحد الى المحدود والحد الجامع للنظر ان يقال النظر هو الانتقال من امور حاصلة
في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح
كالمرادف للنظر قال مسيلة الفكر المفيد للعلم موجود والسمنية انكروه مطلقا
وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في
الالهيات وزعموا ان المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاخلق واما الجزم
فلا سبيل اليه لنا ان كل واحدة من مقدمتي المثال المذكور يقيني وقد يجتمعان
في الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجود احتج المنكرون
مطلقا بامور اربعة اولها العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز
ان يكون ضروريا اذ كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل
وهو محال وثانيها ان المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه وان لم يكن معلوما

فاذا وجد كيف يعرف انه مطلوب به وثالثها الانسان قد يكون مصرا على صحة
دليل زمانا طويلا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قايم
في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين ورابعها ان العلم بالمقدمتين
لا يحصل معا في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن نحو
استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم اخر
فالحاصل في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق
فالفكر لا يفيد العلم واحتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجهين احدهما ان امكان
طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقايق الالهية غير
متصورة لنا لما سبق انا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا او بنفوسنا او بعقولنا
واذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق ايضا وثانيها
ان اظهر الاشيا للانسان واقربها منه هويته التي اليها يشير بقوله انا ثم العقلاء
اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل
المحسوس ومنهم من قال اجسام سارية فيه ومنهم من قال جزء لا يتجزى في القلب
ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان
باظهر الامور واقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى الامور
وابعدها مناسبة عنه والجواب عن الاول انه نظري والتسلسل غير لازم لان
لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانتا ضروريتين اما ابتداء او

بواسطة ثنائها كذلك وعند علم ضروري بان اللازم عن الضروري ضروري
علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني انه معلوم التصور مجهول التصديق
والمطلوب هو التصديق فاذا وجد ميزه عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث
انه معارض باغلاط الحس وعن الرابع انا نعقل القضية الشرطية وهي مركبة
من حملتين والحكم بلزوم احدى الحمليتين للاخرى يستدعي حصول العلم بهما
حال الحكم بذلك اللزوم وذلك يدل على اجتماع العلمين دفعة في الذهن وعن
الخامس هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة
بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات وذلك كاف في امكان التصديق
وعن السادس ان ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على امتناعه
أقول حاصل الجواب عن اول شبه السمنية ان العلم بان نتيجة القياس المفروض
علم نظري حاصل من مقدمتين احديهما ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضروريتين
وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكر في المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة
لضروريتين علم بالضرورة فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة نظرية
مستفادة من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي
يحصل من نفس تصورها فينقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر،
واما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط
مع انكم معترفون بكونه حاكما حقا فغلط العقل ايضا مثله فاما ان تعترفوا بحقيته

احكام العقل

احكام العقل واما ان ينكروا حقيه احكام الحس وهذا جواب جلى والجواب

الحق ان وقع الغلط فى البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال

عن باقى مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكروا اما السادس فالقول

بالجزء الذى لا يتجزى فى القلب مذهب ابن الراوندى والقول بالهيكل المحسوس

مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم ان تلك الهويه امر اخر يتعلق

بها الحيوة والقول بالاجسام اللطيفه السارية فى البدن مذهب النظام

والقول بالنفس الناطقه مذهب جمع المتكلمين وجمهور الحكما والجواب

عنه ما ذكره مسيله لا حاجة فى معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا

للملاحدة لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له موثر علمنا ان

للعالم موثرا سواء كان هناك معلم ام لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزله

فى ابطال قولهم على امرين احدهما ان حصول العلم بالشى لو افتقر الى المعلم

لافتقر المعلم بكونه معلما الى معلم اخر ولزم التسلسل والثانى انا لا نعلم

كون المعلم صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة

على يده فلو توقف العلم بالله على قوله لزم الدور وهذان القولان ضعيفان

عندى اما الاول فقد احتمل ان يكون عقل النبى والامام اكمل من عقول

ساير الخلق فلا جرم كان عقله مستقلا بادراك الحقايق وعقل غيره

لم يكن مستقلا فكان محتاجا الى التعلم واما الثانى فلان ذلك انما يلزم

على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للعلم اما من يقول
العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد معه من معلم يرشدنا الى الادلة و
يوقفنا على الجواب في الشبهات فلا يلزم ذلك لانه يقول عقولنا غير
مستقلة بمعرفة الدلايل والجواب عن الشبهات فلا بد من امام يعلمنا تلك
الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق
ومن جملة تلك الحقائق هو انه يعلمنا ما يدل على امامته وعلى هذا التقدير
لا يلزمه الدور والتسلسل احتجوا بانا نرى الاختلاف مستمرا بين اهل العلم
ولو كفى العقل لما كان كذلك ولانا نرى الانسان وحده لا يستقل بتحصيل
اضعف العلوم بل لا بد له من استاد يهديه وذلك يدل على ان العقل غير كاف
والجواب عن الاول ان من اتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرتم
وعن الثاني انه لا نزاع في التعسر لكن الامتناع ممنوع والا لزم التسلسل
ثم انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجهل الناس ثم هم لا ينكرون
استلزام مقدمات اثبات الصانع لنا يحها لكن يقولون هذا وحده لا يجري
ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون
بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وامثال هذا
كثيرة مثل قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا الله فامر بهذا القول وهذا

العلم

العلم وان لم يقبلوا قوله كفرهم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم
فى قوله عز من قائل ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله و
فى امثاله ولو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا
ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك اليك وقد اختصر مقدمهم هذا
فى كلام موجز وهو قوله العقل يكفى ام لا فان كان يكفى فليس لاحد من الخلق حتى
الانبيا هداية غيره من العقلاء وان لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج الى
التعلم ولهم كلام كثير فى اثبات مذهبهم والحق ان التعلم فى المعقولات
ليس بضرورى مع انه امانة وهداية وحث على استعمال العقل وفى المنقولات
ضرورى ولا ساوما جاوا التعلم الصنف الاول وجه بل له وللصنف
الثانى فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه واما قوله انا نطالبهم بتعين
ذلك الامام ونبين انه اجهل الناس فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان
امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان متابعته والاعتراف بامامته اذا صار
مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة والا فلا وضعف
هذه الدعوى وتعريها عن الحجة ظاهر ان عن محتاج فيها الى الاطناب
قل مسئلة الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طلب وطلب
الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشى ثم ننظر فى الاستدلال عليه بدليل ثان
لانا نقول المطلوب هناك لا المدلول بل كون الثانى دليلا عليه وهو غير

معلوم وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما
وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او للصارف
فيه خلاف اقول اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه
ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين او الضدين احتج بان النظر يجب ان يكون
مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين
ومناقضة اللوازم قرينة من مناقضة الملزومات وقال بذلك ابو هاشم
ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالاكل مع الامتلاء انما قال بذلك
لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب
الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يتعلمون من غيرهم ان يسبق شك الى اذهانهم و
ذهب ابو اسحاق الاسفرايني الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا مسئله
المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها
الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو
واجب على ما سياتي بيانه في اصول الفقه انشاء الله تعالى الاعتراض عليه
لا نم انه يمكن ايجاب العلم لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين
والتصور غير مكتسب على ما مر اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمها
كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا فتقرنه
الى توسيط مقدمة اخرى والحال فيها كما في الاولى ولا يتسلسل الى غير النهاية

بل

بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسب لا بتصور طرفيها ولا استلزام ذلك

التصورين للتصديق باثبات احدهما للاخر وسلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم

عنها ايضا ضروري وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر ان العلوم

غير مقدورة البشر فكان الامر بها امرا بما لا يطاق وانه غير جايز ولو صح

بطل اصل الدليل فقد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب فلا وجه لاعادته

اما التصديقات فان كانت اوليه فالجمع بين تصوري طرفيها مكتسب

وهو الحصول في قوله اذا حصلا وما يحصل بتوسيط اكتساب فهو مكتسب

وان كان بعد الحصول ضروريا وان كانت نظريه فالجمع بين مقدماتها مكتسب

والتوسط في قوله افتقر الى توسط مقدمات اخرى عبارة عن الاكتساب

فاذن ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جايز

مخالف لمذهب اهل السنه وقوله لو صح ذلك بطل اصل الدليل اي لو صح جواز

تكليف ما لا يطاق امكن ان يكون وجوب المعرفه من هذا القبيل فلا يمكن تحصيلها

على ان القول بتكليف ما لا يطاق مبني على القول بان الامور الا ... وهو كلام

متعلق بمسالة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به ههنا قال سلمنا امكان

الامر بالعلم لكن لا نم امكان العلم بمعرفة الله لان معرفة الايجاب موقوفه

على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب فيكون

الامر بمعرفة الموجب تكليفا بالمحال اقول اما المعتزله فلا يقولون بوجوب

المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما اهل
السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان في المستمع التفحص
منه واذا تفحص حصل له العلم السمعي بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم
وجوب المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة
الموجب ويكفي معه الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليف المحال
قال سلمنا لكن لا نم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدا
كان او علما لانه عليه السلام ما كلف احدا بهذه الادلة اقول اما المعتزلة
فلا يحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنة فيقولون ورود الامر والتكليف
به كما في قوله تعالى قل انظروا وفي امثاله ظاهر متفق عليه انما الخلاف
في ان تحقق الادلة فرض على الكفاية او على الاعيان قال سلمنا ان التقليد
غير كاف لكن لم قلت ان الظن الغالب غير كاف والاعتماد على قوله فاعلم
ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب خاص ولان الدلالة
اللفظية غير يقينية على ما سياتي انشاء الله فلا يمكن بناء المطالب اليقينية
عليها اقول الظن ممكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص
الصريح بالامر بالاحتراز عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين
قطعا وايضا الوجوب الشرعي ثبت بالادلة الظنية وهذه الادلة توقع
الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني قال سلمناه لكن ما الدليل على انه

لا طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انا على سبيل التبرع نذكر طريقا اخر وهو قول
الامام المعصوم او الالهام او تصفية الباطن على ما يقوله اهل التصوف
ولانا لو قلنا انه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم اذا ناظر الدهري
وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة
من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي ان يخرج
المسلم عن دينه في كل لحظة بسبب ما يهجس في خاطره من الاسولة قوله
القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا ينكرون النظر بل يشبهون
النظر بنظر العين وقول الامام بالضوء الخارجي ويقولون كما لا يتم الابصار
الا بهما فلا تحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظة التعلم دالة على مجموعهما
واما الالهام فلو ثبت وقوعه لما امن صاحبه انه من الله او من غيره الا بعد
النظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فان اهل التصوف
يجمعون على انها لا تفيد الا بعد طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت
من نظر او تقليد واما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات
فذلك انما يمكن لغير المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك
ان اليقين لا يمكن ان يزول قوله سلمناه لكن لم قلتم ان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق
قلت ولم قلت انه غير جائز بل التكاليف باسرها كذلك لان ما علم الله وقوعه

وجب وما علم عدمه امتنع قوله ملا يتم الواجب المطلق الابه وكان مقدورا

للمكلف كان واجبا عليه فان الذى كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر

عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقديم اولا

ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب

لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع فان العلم

بالشى لا يكون علة له من حيث هو علم به والا لعلمنا بطلوع الشمس غدا يكون

علة لطلوعه غدا وذلك محال فان المعلول الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولولا

كان العلم السابق بها منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار فى افعاله

المحدثة وهو باطل بالاتفاق قوله سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم

لو كان الامر بالمعرفة ثابتا على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون صيغة

الامر وان كانت مطلقة فى اللفظ لكن فى المعنى تكون مقيدة كما فى قوله

تعالى واتوا الزكوة والجواب عن هذه الاسولة وان كان ممكنا لكن الاولى

التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظروا قوله الوجوب الشرعى

لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه

والا فلا يكون شى بواجب شرعى اصلا واما التعويل على ظاهر النص مع

التشكيك بمثل هذه الاسولة فكالممتنع قوله مسيله وجوب النظر سمعى

خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لنا قوله تعالى وما

كنا

كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان فائدة الوجوب الثواب والعقاب
ولا يقبح من الله تعالى شى فى افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من
جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب احتجوا بانه لو لم يثبت الوجوب الا
بالسمع الذى لا يعلم صحته الا بالنظر فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف
كون السمع صدقا وذلك يفضى الى افحام الانبياء والجواب هذا لازم عليكم
ايضا لان وجوب النظر وان كان عقليا عندكم لكنه غير معلوم بضرورة
العقل لان العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزله على العلم بوجوب
معرفة الله تعالى وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظرى والموقوف
على النظرى نظرى فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا وان للمخاطب
ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب
لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفى فيه امكان العلم بالوجوب
وللامكان حاصل فى الجمله اقول حكى عن القفال الشاشى من اصحاب الشافعى
وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من اهل السنه انهم قالوا بوجوب
المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبه هو احدى مقدمتى المسئله المتقدمة
وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظر لان اهل السنه لا
يوجبون الثواب على الطاعة والمعتزله يقولون بان القول بوجوب الثواب

على الطاعة سمعى والوجوب العقلى يثبت باستحقاق تاركه الذم عقلا،
فهذا الاستدلال ساقط واما قوله فى معارضة المعتزله فغير متوجه عليهم
لان وجوب النظر عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع
الضرر المظنون الذى لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب فى البديهة
العقليه وذلك لا يمكن الا بمعرفته وذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول
بالنظر واما الوجوب السمعى فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم ان
يجب على المكلفين ما لا يعلمونه اصلا لان امكان العلم بواجبات غير الذى يعلمونه
حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق الاوامر السمعيه يقتضى
وجوب النظر فيها الخ مسئله اختلفوا فى اول الواجبات منهم من قال
هو المعرفه ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفه ومنهم من قال هو القصد
الى ذلك النظر وهو خلاف لفظى لانه اذا كان المراد اول الواجبات
المقصوده بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفه عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول الواجبات كيف
كانت فلا شك انه القصد قل حكى عن ابى الحسن الاشعرى ان اول الواجبات
هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول الواجبات هو النظر فهو مذهب
المعتزله وقبل الله ذهب ابو اسحق الاسفراينى وذهب امام الحرمين
الى ان اول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون

مقدورا

مقدورا وان كان مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل وسام الاختلافات

يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه الى مسئلة حصول العلم عقيب النظر

الصحيح بالعادة عند الاشعرى ومتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب

لا على سبيل التولد اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير

ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن

والعلم بهذا الامتناع ضرورى اما ابطال التولد فلان العلم فى نفسه ممكن

فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والقياس على التذكر

لا يفيد اليقين ولا الالزام لانهم انما لم يقولوا به فى التذكر لعلة لا توجد فى النظر

فان صحت تلك العلة ظهر الفرق والا منعوا الحكم فى الاصل ش الاشعرى

يقول لا موثر الا الله والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذن

هو فعل الله تعالى وليس على الله شئ واجبا فوقوعه عنه واجب وهو

الكثرى فهو عادى كطلوع الشمس كل يوم وذلك ان افعال الله المتكررة

يقال انه فعلها باجراء العادة وكل ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة

او نادر واما المعتزلة فلما اسندوا بعض الحوادث مو الى غير الله تعالى

قالوا بان كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شئ اخر كالاعتماد من الحيوان

يقولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شئ اخر

كالحركة التى تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتوليد

وههنا قال الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجرا العادة
وليس لممتنع ان لا يخلقه بعده وقال المعتزلي انه يحصل من الناظر
بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر
وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري
في كونه من فعل الله ووافق المعتزله في كونه واجب الوقوع بعد
النظر وخالف الاشعري في قوله ليس لممتنع ان لا يخلقه وخالف المعتزله
انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره وله ان
يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات وللاشعري ان يمنع
قوله مع حصول هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يحصل العلم
بالنتيجه بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحاله وقوع النطق
من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الانبياء قيل فانما
اخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام
الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا لكون
النظر علة او مولدا ثم ان الاشعري يريد وافق المعتزله باستعمال القياس
فان القدما من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول اعني
الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع باصل في حكم لسبب جامع لهما
يدعون ان السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فيجب ان يكون

مسببه

وهو الحكم موجود ايضا في الفرع وطالب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون سبب
هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير
المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع
مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قاس
الاشعري النظر في قوله ان النظر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد
اليقين لكونه قياسا عريا عما يفيد لليقين والالزام على تقدير المساعدة في استعمال
القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر
لعلة يوجد في التذكر ولا يوجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل
من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك
العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس والا منعوا الحكم في التذكر
ايضا وهو ان يقولوا يتولد التذكر كما قالوا في النظر وعنه وانما امكن ذلك
لهم لان ابا هاشم من المعتزلة قال بان التذكر السابح للذهن من غير قصد
لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي يفعله العبد
بقصده واختياره فهو يولد لان ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو
من فعله قال مسئلة النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور
منا ومن المعتزلة وقيل انه يستلزمه وهو الحق عندي لان كل من اعتقد ان
العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر فمع هذين الحكمين استحال ان لا يعتقد ان

العالم غنى عن المؤثر فهو جهل احتجوا بان النظر فى الشبهة لو استلزم
الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيد الجهل جوابه انه معارض
بان النظر فى الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيد العلم
وان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيته تلك المقدمات فهو
جواب عما قالوه اقول اما عند الاشعرى فالنظر الفاسد لا يولد لانه
لا يقول بالتوليد واما عند المعتزله فهو لا يولده والا لكان الجاهل معذورا
واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه
الجهل وكلامه ظاهر قال مسئله قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديقات اخر ثم التصديقات المستلزمة ان كانت
مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد اقول
الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما فى نفس الامر
ويكون الترتيب على الوجه الذى ينبغى والشرط الاخير داخل فى تعقيد
التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا بفوات شرطين
او احدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقه
غير المستلزمة داخله فى الفكر الفاسد قال مسئله ذكر ابن سينا ان حضور
المقدمتين فى الذهن لا يكفى لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم ان هذا
الحيوان بغله وكل بغله عاقر ومع هذين العلمين ربما راى بغله منتفخة

البطن

السطق فنظن انها حاصل ما لا بد من حصول المقدمتين عن الفطن لكنه اندراج

المقدمتين الجزويه بحسب الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين

تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين واما ان لا يكون

فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام

في كيفية التيامها مع الاولين كالكلام في التيام الاولين ويقتضي ذلك الى

اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا

للمقدمتين استحال ان يكون شرطا الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا

لا مغايرة فلا يكون شرطا واما حديث الغفلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر

في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى اما عند اجتماعهما

في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجه اقول يرد ه على ابن سينا اضعف

من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يجب

ان يكون مقدمة ثالثه لان المقدمة قضيه جعلت جزو قياس والاندراج

ليس بقضيه انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التاليف والجزء

الصوري لا يكون مقدمه والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزويات

من الاوسط التي وقع الحكم بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم

ان المقدمتين لا تفيد النتيجه الا عند هذا العلم وقوله فان لم يكن معلوما مغايرا

للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين

للنتيجه بفس المقدمتين اما ان نجعل مغايرلهما مغايرة الصورة للماده او
العارض للمعروض وجب ان تكون شرطا فى الانتاج مع كونه مغايرا لهما
قال مسله اختلفوا فى ان العلم بوجه دلاله الدليل على المدلول هل هو عين
العلم بالمدلول والحق ان ههنا امورا منه العلم بذات الدليل كالعلم بامكان
العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من موثر والعلم بكون الدليل
دليلا على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول
و مستلزم له واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم
بذات الدليل وذات المدلول لانه علم باضافة امر الى امر والاضافه بين الشيين
مغايرة لهما فالعلم بها مغاير للعلم بهما ولا يجوز ان يكون المستلزم للعلم
بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا على المدلول لان العلم باضافة امر الى
امر يتوقف على العلم بالمضافين والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول متوقف
على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون
الدليل دليلا عليه لزم الدور فهو محال اقول يريد ان يبين ان العلم بوجه
دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين ان العلم باضافة
امر الى امر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ثم انه اراد ان يبين
ان الامر الاضافى ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج بانه متوقف على
وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير وافٍ للدعوى

لان المدلول

لان المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم لها فان اراد نفي تخصيصه
بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك واعلم ان هذه المسئله انما يجري بين المتكلمين
عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون
وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما فان المغايرة لوجوده
داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب
عنه ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر
اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي تحقيقه في التضايف المقدمة
الثالثة في الدليل واقسامه وهي رابع مسايل مسئله الدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود
المدلول وكل واحد منهما اما ان يكون عقليا محضا او سمعيا محضا او مركبا
منهما اما العقلي فلابد وان يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزوم
حاصل لا محاله من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف الاخر فهو الاستدلال
بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحيوة وان حصل من الطرف
الاخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المدلول المعين وبالمعلول المعين
على العلة المطلقة او المعينة ان ثبت التساوي بدليل منفصل وباحد المعلولين
على الثاني وهو مركب من الاولين او باحد المتلازمين على الاخر كالمتضايفين
اما السمعي المحض فمحال لان حجية الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد واما المركب

فقط اقول الصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول
فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه بنفي الحيوة وكذلك الدليل والامارة
هما التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول واما قوله فاللزوم حاصل لا محالة
من هذا الطرف وان نحصل من الطرف الاخر فهو كذا وكذا ولا شك في ان اللزوم
اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك او باحد
المتلازمين على الاخر عين ما قاله اولا لا قسيمه ولا اختلاف بينهما ليس
الا بالامثلة والتلازم بين المضافين في الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر في العلة
والمعلول لان ذات كل واحد من المضافين علة للاضافة المتعلقة بالاخر
فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع مرتين في الجانبين والباقي
ظاهر م. مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة
عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك
والمجاز والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتقديم و
التاخير وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ ترجيح النقل على العقل
يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه واذا كان
المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة اقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي
يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيده وعد هذه الامور ويراد في بعض
النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الالفاظ و

تصريفها

وتصريفها واعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتاخير وبسبب المعارض
العقلى فان وقع منها شك بسبب المجاز او التخصيص والاضمار فممكن قال
مسئلة النقليات باسرها مستنده الى صدق الرسول عليه السلام وكل ما يتوقف
العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور واما الذى
لا يكون كذلك فكل ما كان جزما بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه
النقل ليس الا وذلك اما العام كالعادات واما الخاص كالكتاب والسنة
والخارج عن القسمين يمكن اثباته فى الجملة بالعقل والنقل معا اقول الذى
يستند الى صدق الرسول فقط فكالاشياء التى نقل عنه عليه السلام بالتواتر
فان النقل عنه يصير ضروريا كامره بخمس صلوات يشتمل على سبعة عشر
ركعة فى اليوم والليلة وامثال ذلك لا طريق اليها الا النقل وكل ما كان
العلم بصدق الرسول متوقفا عليه فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار
المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام
كالعاديات مثل ما ينقل بالتواتر الذى يحصل العلم به لمن يصدق الرسول
ولمن لا يصدقه والخاص لمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنه
قال مسئله اذا استدل للناشى على شى فاما ان يكون احدهما اخص من
الثانى او لا يكون والاول على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص
وهو القياس فى عرف المنطقيين واما بالعكس وهو الاستقراء واما

الثانى فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا اندرجا تحت وصف
مشترك بينهما فنستدل بثبوت الحكم فى احدى الصورتين على ان المناط
هو المشترك ثم نستدل بذلك على ثبوته فى الصورة الاخرى وهو القياس
فى عرف الفقهاء وهو فى الحقيقة مركب من القسمين الاولين ثم القياس
بالمعنى الاول على خمسة اقسام احدها ان يكون بلزوم شى لشى فيلزم
من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا
للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود
الملزوم تصحيحا للعموم وثانيها المقسم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من رفع
ايهما كان ثبوت الاخر ومن اثبات ايهما كان ارتفاع الاخر وثالثها اذا
حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له البا او بنفى الالف عن كل ما ثبت له البا
ثم راينا البا ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او انتفائه
لكل الجيم ولبعضه ورابعها اذا حكمنا بان الالف ثابت للباء ومسلوب
عن الجيم فان كان وقت السلب والايجاب واحدا كفى ذلك فى منافاة
الطرفين واما اذا لم يعين الوقت لم يتم الا عند اعتبار الدوام فى احد الطرفين
لان دوام احد النقيضين يوجب كذب الاخر كيف ما كان وخامسها
اذا حصل وصفان فى محل واحد فقد التقيا فيه اما فى الخارج عنه فربما
يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلاجرم كان اللازم منه هو الحكم الجزوى

وتفاصيل

وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية اقول مريدا بايراد جميع الحجج
مفصلة نقول له موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات
الى ثلثة اقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقها المسمى عند
المنطقيين بالتمثيل واخر القول في القسم الاول اما الاستقرا فهو الحكم على
كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقرا التام و
القياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد
يعد بالواحد فكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم تكن الجزويات محصورة
فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال ان يكون جزوي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر
والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لكون الناس وجميع البهايم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما
يقع فيه تخلف في جزوي غير هذه الجزويات كالتمساح فانه يحرك الفك
الاعلى عند المضغ واما قياس الفقها فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى
الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت
ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجايز ان يكون علته خاصية تلك
الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليتها اما ان ثبت
ان عليته للحكم عام حتى كان رجع هذا القسم الى القسم الاول اعني الاستدلال
بالكلي على جزوياته وصار ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتا حشوا لا تاثير له اصلا

وانما يخص هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعمله جميعهم ايضا

اما قوله هو الحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل فيه بجزوى على كلى

كما فى الاستقراء الا ان فى الاستقراء لا يقتصر على جزوى واحد ثم يستدل من

ذلك الكلى على الجزوى الاخر وذلك ايضا ليس يقينيا فهو مركب بالشبه

الاولين وليس بهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائى وهو الذى

يكون اما النتيجة او بعضها مذكورة فيه بالفعل والى اقترانى وهو الذى

لا يكون كذلك والاستثنائى ينقسم الى متصله ومنفصله وفى المتصله يحتمل

ان يكون التالى وهو اللازم اعم من المقدم الذى هو الملزوم كوجود العلم

ووجود الحيوة فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل

من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها وعن المنتج

فى كلمات قليلة وفى المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الاخر

وبالعكس فيصير اربع نتايج واما الاقترانى فلابد فى مقدمته من جزو

مشترك بينهما ومن جزو خاص بكل واحدة منهما ليتناسبا واذا الغى

المشترك يبقى الحكم المطلوب من الباقين وهو النتيجة وينقسم الى اربعة

اقسام لان المشترك اما ان يكون محكوما به فى احديهما محكوما عليه فى

الاخرى واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم

الى ما يكون المشترك محكوما به فى المقدمة التى يكون الباقى من جزويها

محكوما

محكوما عليه في النتيجه ويسمى شكلا اول والى ما يكون بعكس ذلك ويسمى
شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك
محكوما به فيهما ويسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما فيسمى
شكلا ثالثا والعمدة هو الاول وينتج منه اربعه اضرب لان المقدمه
التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجه يجب ان تكون موجبه كليه او جزويه
والاخرى يجب ان تكون كليه موجبه او سالبه والنتايج اربع موجبه كليه
وسالبه كليه وموجبه جزئيه وسالبه جزئيه وقد اورد ذلك في الفاظ
قليله في غايه الايجاز والثاني اورده على سبيل الاختصار والمنتج منه
اربعه ضروب ايضا ولابد من ان تتالف من موجبه وسالبه والمقدمه
التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجه كليه ولا ينتج الا سالبه مباينه الباقين
بعد القا المشترك واشترط فيه ان تكون جهت الثانيين واحدا او ان تكون
احد المتناسبين دايم الحكم لتكون المتنافيان كطرفي النقيض والنتايج تكون
اما سالبه كليه واما سالبه جزويه والثالث ايضا اورده على سبيل الا
ختصار ويجب فيه ان تكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجه
موجبه واحدة منهما كليه والمنتج منه سته اضرب كلها جزويه اما موجبه
واما سالبه وعبر عن الحدود منه بقوله يلتقي المحكوم به والمحكوم عليه في محل

واحد وفى خارج ذلك المحل فرضا لا ميفنان واما الشكل الرابع فلم نذكره لما مر
وتفاصيل ذلك يستدعى كلاما طويلا اقول الركن الثانى فى تقسيم المعلومات
المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما فههنا ثلث مسايل المسله الاولى
فى احكام الموجود الاول تصور الوجود والعدم بديهى لان ذلك التصديق
توقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهى اولى ان يكون
كذلك ولان العلم بالوجود جزء من علمى بانى موجود واذا كان العلم المركب
بديهيا كان العلم بجزءاته كذلك اقول هذا لازم من مذهبه وهو ان
التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير لازم على مذهب
من يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق ههنا هو الذى ذكره وما اعترض
به عليه فما مر ظاهر الفساد اقول الثانى ذهب جمهور الفلاسفه و
المعتزله وجميعنا الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات
والاقرب انه ليس كذلك لنا انه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهيه فيكون
الوجود قايما بما ليس بموجود وتجويزه يفضى الى الشك فى وجود الاجسام
اقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك يفضى
الى الشك فى وجود الاجسام لكن ليس كذلك فان محل الوجود امر معقول
لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار احدهما

قرأ اذا

ثم اذا اخذ ذلك الامر مع الوجود لا بد وان تكون بينهما مغايرة ولا يلزم

من ذلك كون احدهما حالا والاخر محلا وان كان المصنف يريد ان يقيس

الاعراض والاجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين

فينبغي ان تكون المقايسة مطابقة وذلك بان نقول لو كان الوجود على تقدير

كونه حالا ما قائما بالبس لموجود اي بالبس بذلك الحال لكانت الاعراض

الناقة قائمة بما لا يدخل تلك الاعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا قال

احتجوا بان المقابل للنفي واحد والا بطل الحصر العقلي فيجب ان يكون الاثبات

الذي هو في مقابل النفي واحدا ولانه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن

ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود شي فلا يتغير

ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي ان يكون

الوجود امرا مشتركا بينهما الجواب عن الاول ان مقابل ارتفاع كل ماهية

تحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا لا يدل على ثبوت

عام وعن الثاني ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية والمعنى

ان بقاء تلك الماهية اما ان يكون واجبا او لا يكون وعن الثالث انه يقتضي

ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل اقول قوله في الجواب الاول

ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان ذلك لا ينافي

الاول شانه ان ارتفاع ا يقابل تحقق ا وارتفاع ب يقابل تحقق ب فالارتفاع

المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما امر مشترك ومقابله تحقق مشترك يصح
ان يحمل على كل تحقق خاص باحدهما وبغيرهما ونحن لا نعنى باشتراك الوجود
الا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق وقوله فى الجواب الثانى
ليس جوابا عن قوله الموجود ينقسم الى واجب وممكن فان الذى فسر به
مورد تلك القسمة فى قوله وهو ان بقاء تلك الماهية الخاصة اما
ان يكون واجبا او لا يكون هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود
وكانه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا او كذا ولولا ان استمرار
الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة وقوله
فى الجواب الثالث ايضا ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور
اشتراك وجودنا بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود
واللاوجود حتى اذا تغير فى التصور وتبدل احدهما بالاخر بقى ذلك
الوجود المشترك ولزم منه ان يكون للوجود وجود اخر قال المسئلة
الثانية المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع فى انه نفى
محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند ابى الهذيل
وابى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض خلافا للباقين ومحل
الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد زايد على كونه سوادا ثم
زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود اقول اعترف

ههنا

ههنا بان المعدوم مشترك بين الممكن والممتنع ويلزمه من ذلك
اشتراك مقابله بين الواجب والممكن وينبغى ان يعلم ان القايلين
بان المعدوم شى يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطه بين
الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت المنفى واسطه ولا يقولون
للممتنع معدوم بل يقولون انه منفى ويقولون للذوات التى لا يكون
موجوده شى وثابت وللصفات التى لا يعقل الا مع الذوات حال
لا موجود ولا معدوم بل هى وسايط بينهما والبصريون من مشايخهم
كابى على وابى هاشم والقاضى عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات
فى العدم جواهر واعرض وابو القسم البلخى والبغداديون يقولون
بانها اشياء والفاعل يجعلها جواهر واعراضا ... لنا ان وجود
السواد عين كونه سوادا على ما مر فيمتنع ان يكون سوادا عند عدم
الوجود لان الذوات المعدومه مشتركه فى الثبوت المقابل للانتفاء
المحض ومباينه بخصوصياتها النوعيه وبابه الاشتراك غير ما به
الامتياز فثبوت تلك الذوات زايد على ماهيتها المخصوصه فهى
حال ما فرضناها معراة عن صفه الثبوت موصوفه بها هذا خلف
اما الحجه الاولى فقد مر الكلام فيها واما الثانيه فالزام اشتراك

الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال ما فرضناها
معراة عن صفة الثبوت جوابه انا فرضناها معراة عن الوجود لا عن
الثبوت ولا يقولون لما به الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي احوال
قال ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان
فيكون متناهيا والخصم لا يقول به اقول انهم يقولون الزيادة والنقصان
يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات قال ولان الذات
ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم واذا
لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية
عن الفاعل اقول هم يقولون حصل الذوات موصوفة بالوجود امر
زايد عليهما كالتركيب الذي هو زايد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم
من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه قال ولان السواد المعدوم
اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة
للماهية امتنع زوالها فوجب ان لا يتعدد في الوجود وان لم يكن
لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه
محال واذا زالت الوحدة حصل التعدد ولا يتحقق الا اذا تباين الشيئان
بالهوية ثم ما به التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان
بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشي حال عدمه موردا

للصفات

للصفات المتزايله ولوجاز ذلك لجاز ان تكون محل الحركات والسكنات

المتعاقبه معدوما محضا وذلك عين السفسطه اقول لهم ان يقولوا

السواد حاله العدم لا يوصف بالكثرة والبياض ان كان معدوما فالتباين

ليس من لوازمها ولا يجب ان يكون كل ما لا يكون لان مالماهيه زايلا

فلا يكون المعدوم موردا للصفات المتزايله والسفسطه عن لازمه قال

احتجوا امرين الحجه الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم

ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثه اوجه اولها ان المعدوم معلوم وكل

معلوم متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم لان

وهو معدوم والحركه التي امكن من فعلها كالحركه الى اليمين والى الشمال

والتي لا امكن من فعلها كالطيران الى السماء معلوم مع انها معدومه واما

ان المعدوم متميز فلاني اميز بين الحركه التي اقدر عليها والتي لا اقدر

عليها واميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها ولذلك احكم

على احدى الحركتين بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد ولا معنى

للتميز الا هذا وثانيها اني قادر على الحركه يمنه ويسره وغير قادر

على خلق السماء والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء

في الوجود فلولا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض لاستحال ان

يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح ذاك وثالثها ان الواحد منا قد يريد

شيا ويكره شيا اخر وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز
المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر
مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلثه ان المعدومات متميزة واما ان كل
متميز ثابت فلانا لا يعنى بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها
متقرره ومتحققه ومن المعلوم بالضرورة ان امتياز هذه الماهيه عن تلك
لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهيه وتحقق تلك الاخرى فعلمنا ان
هذه الماهيات متحققه في العدم الحجه الثانيه ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع
ولا يجوز ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون
الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف ولما لم يكن الامتناع ثبوتيا كان
اللاامتناع ثبوتيا ضرورة انه لا بد في المتنافيين من كون احدهما ثبوتيا
والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن
الاول لا نسلم ان كل معدوم ثابت والذي احتجوا به عليه معارض بامور
اربعه اولها انا نتصور شريك الله تعالى ولولا انا نتصوره ونميزه عما
عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان ما لا نتصوره لا يمكن الحكم عليه و
ثانيها انا نتصور بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض
هذه المتخيلات عن بعض مع انها غير ثابته في العدم لان الجبل
من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها اعراض وعندكم ماهيات

الجواهر

الجواهر والاعراض وان كانت ثابته في العدم لكن الجوهر غني موصوفه
بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهيه الجبل من حيث انه جبل حال
العدم وثانيها انا نتصور موجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود
ونحكم بامتياز تلك الوجوديات عن بعض فانا كما نعقل امتياز ماهيه
الحركه بينه عن ماهيتها نتصور قبل دخولها في الوجود فلو اقتضى العلم بامتياز
الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الموجودات تحققها
في العدم وهو باطل بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما
محال ورابعها انا نعقل ماهيه التركيب والتاليف قبل دخولهما في الوجود
وهذه الماهيه يمتنع تقررها في العدم لان التاليف عباره عن اجتماع
الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق و
اذا كان كذلك استحال ان يتقرر ماهيه التاليف حال العدم ثم انا نتصورها
قبل وجودها ونميز بينها وبين ساير الماهيات وكذلك نعقل المتحركه
والساكنه قبل حصولهما مع انهما من قبيل الاحوال ولا حصول لهما
في العدم فثبت بهذه الوجوه ان التميز الذهني لا يستدعي تحقق
الماهيات خارج الذهن اقول حاصل ما اورده من حججهم على ان
المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجه الاولى بالتميز على الثبوت
واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات و

والمقدورات والمرادات معدومة نوادعا ان التميز يقتضي الثبوت
بالضرورة وفي الحجة الثانية بان الامكان يقابل الامتناع والامتناع
عن ثابت فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست بمرضية عندهم فانهم
لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع وتقابلهما وحاصل الجواب
المعارضة باثبات التميز في الممتنعات والممكنات والاحوال كالوجود
والتركيب والمتحركية والساكنية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه
التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتا خارجيا قال ثم انك ان اردت
تصنيق الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان
عنيت به ذلك القدر من الامتياز الذي نجده في التصور الممتنعات
والمركبات والاضافات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في
العدم الا بالاتفاق وان عنيت به ذلك القدر من الامتياز الذي نجده
في تصور الممتنعات والمركبات والاضافات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي
تقرر الماهيات امرا وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة
عليه فانا من وراء المنع في المقامين اقول هذا تاكيد للمعارضة وبيان
عدم الفرق بين ما تقرر به وتدعي ثبوته وبين ما لا تقر به من المعدومات
المتميزة في الذهن قال اما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف
لان المقدور اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن

للقدرة

للقدرة فيه اثرلان اثبات الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان

يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير

ثابت وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا

وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت اقول انه يقول

اثر القدرة والارادة فى المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذى

هو امر وراء الثبوت وانت ما ابطلت ذلك فان قلت انى اعلم ان الوجود

هو الثبوت بالبديهه فلم لم تقل فى اول الباب ان دعواكم بان المعدوم

شى باطل بالبديهه وتستريح من هذا التطويل قال والجواب عن الحجه

الثالثه ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون ثابتا فى العدم او لا يكون

والاول باطل لان عندكم الذوات المعدومه يمتنع عليها التغير والخروج

عن الذاتيه فلا يمكن جعل الامكان صفه لها وان كان الثانى كان الامكان

وصفا لليس بثابت فى العدم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالامكان على كون

الممكن ثابتا فى العدم اقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولم قالوا لو كان لهم

ان يقولوا امكان الثابت فى العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم

ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتيه بل يتغير من حيث يحصل له صفه

بعد ان لم يكن وايضا لا يلزم من حمل المنفى على الممتنع حمل الثابت على الممكن

والا لكان كل ممكن ثابتا بل موجودا عندك قال تفصيل قول الفلاسفه

والمعتزلة في المعدومات زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تاثير
الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة واتفقوا
على ان تلك الذوات متباينة باشخاصها واتفقوا على ان الثابت من كل
نوع من تلك المعدومات عدد متناه اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان
الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك
الماهيات عن الوجود الخارجي فانا نعقل المثلث وان لم يكن له وجود
في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نص ابن
سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفاء على انه لا يجوز ومنهم من يجوزه
واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة لان المفهوم
من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط
ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والا فقد اعتبرنا مع السواد
غيره وذلك تناقض فقولنا لم نعتبر الا السواد بل الماهية لا تنفك عن
الوحدة والكثرة واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة قالوا لان ما
بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا

بالغير

بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الفرا ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان
السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد المحكوم به انه
ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم
ان يكون سوادا حال ما لا يكون سوادا وهو محال واما المعتزلة فقد اتفق
القايلون بالذوات المعدومة على انها باسرها متساويه في كونها ذوات
وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى
انها موصوفه بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذات الجوهر موصوفه
بصفة الجوهريه وذات الصفات موصوفه بصفة السواديه وهلم جرا
وزعم ابن عياش ان تلك الذوات معراه عن جميع الصفات والصفات
لا تحصل الا زمان الوجود ثم القايلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر
اما ان تكون عايده الى الجمله وهي الحيه وكل ما يكون مشروطا بها او الى الافراد
وهي اما في الجواهر واما في الاعراض اما الجوهر فقد اثبتوا له صفات اربعه
احدها الصفه الحاصله حالتي العدم والوجود وهي الجوهريه والثانيه الوجود
وهي الصفه الحاصله بالفاعل والثالثه التحيز وهي الصفه التابعه للحدوث
الصادره عن صفة الجوهريه بشرط الوجود والرابعه الحصول في الحيز
وهي الصفه المعلله بالمعنى قالوا وليس للجوهر الفرد صفه زايده على هذه
الاربعه فليس له بكونه اسود وابيض صفه وكذا القول في كل عرض غير

مشروط بالحيوة واما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة فيها
واما العائدة الى الافراد فتلك الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود و
الصفة الصادرة عنها عند الوجود وصفة الوجود فهذا هو المذهب
الذي استقر جمهورهم عليه وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد
الجبار وابن رشد وابن متويه ومنهم من خالف هذا المفصل في مواضع
احدها ان ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا اسحاق بن عياش
زعموا ان الجوهرية هو التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وابو عبد الله
ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلف
فذهب ابو يعقوب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في حيز وذهب
ابو عبد الله الى ان الشرط في كون المتحيز حاصلا في الحيز هو الوجود فالجوهر
قبل الوجود موصوف بالتحيز لكنه غير حاصل في الحيز وزعم ابن عياش
ان الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا
اثبت الذوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه
معدوما صفة فالكل انكروه الا ابو عبد الله البصري فانه قال به وثالثها
اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا
الحسين الخياط فانه قال به ورابعها اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا
عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام

لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفه لم يلزم
من اتصاف ذات الله تعالى بصفه العالميه والقادريه كونه موجودا فلا
بد من دلاله منفصله واتفق الباقون من العقلا على ان ذلك جهاله والالزم
ان لا نعرف وجود الاجسام المتحركه الا بالدليل اقول هذا نقل المذاهب وليس
فيه موضع بحث والقائلون بان الماهيات غير مجعوله لم يقولوا بانها غير
مبدعه بل قالوا اذا فرضت ماهيه فكونها تلك الماهيه لا يكون بجعل جاعل
وهذه ضروره لحقتها بعد فرضها تلك الماهيه وقول المعتزله ان تاثير الفاعل ليس
في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لانهم لا يجعلون الذوات المعدومه
ثابته في الازل من غير تاثير فاعل ولما جعلوا الذوات متساويه في الذاتيه
احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس والا فكان الكل نوعا واحدا والاعراض
المشروطه بالحيوة هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات
والنفارات والالام والارادات والكراهات وهي مع الحيوة عشرة والموت
عند ابي علي ايضا منها والتحيز هي الصفه المحققه بالجواهر التي لاجلها تحتاج
الى حيز وتقتضيها الجوهريه وهي مشروطه بالوجود اما الكاينيه المعلله بالحصول
في الحيز لكون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا وهي معلله بالاكوان
التي هي الحركه والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود ولا اتصاف بالوجود
يكون بالفاعل وللاعراض بدل التحيز والحصول في الحيز صفه واحدة لاجلها

يحتاج الى محل واد له كل فرق منهم والكلام فيها وعليها كثيره لكنها قليله الفايدة فلنعرض عنها قال المسئلة الثالثه الذى يقول به انه لا واسطه بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى ولامام الحرمين منا ولابى هاشم واتباعه من المعتزله فانهم اثبتوا واسطه سموها بالحال وحدوها بانها صفه لموصوف لا يوصف بالوجود والعدم لنا ان البديهه حاكمه بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثانى المعدوم وعلى هذا لا واسطه بين القسمين الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ ربما حصلت الواسطه على ذلك التاويل ويصير البحث لفظيا اقول القسمه لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمه الى الثابت والمنفى وهم لا يخالفون فى ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفى واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفه الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفه الوجود والصفه لا يكون لها ذات لاجرم لا يكون موجوده ولا معدومه ومن هيهنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشى كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفه كل ما لا يعلم الا بتبعيه الغير فكل ذات اما موجوده او معدومه و المعدوم يقال على كل ذات ليس صفه الوجود ويجوز ان يكون له عين تلك الصفه كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدومات والحال لا فرد

يحيل

يحيل عندهم بذلك والحق ان الخلاف فى هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ
قوله واحتجوا اما من الحجة الاولى فقد دللنا على ان الوجود وصف مشترك
فيه بين الموجودات ولا شك فى ان الموجودات متخالفة بماهياتها وما
به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشيا مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود
اما ان يكون معدوما او موجودا او لا موجودا ولا معدوما والاول محال
لان الموجودية مناقضة للمعدومية والشى لا يكون عين نقيضه والثانى
محال لان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا فى الموجودية للماهيات
الموجودة ولا شك فى انه يخالفها بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فالموجودية المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودية مغايرة
لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز فيكون للوجود وجود اخر ويلزم
التسلسل وذلك محال فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم قوله هذه حجة
عملها لهم من غير ان يرضوا به فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين
فان طرفى النقيض يجب ان يقتسما الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود
ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية
والشى لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم والصواب ان يقال الموجود
والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوف بالموجود لا يكون عين موصوف
بها او الوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود

قال الحجه الثانيه الماهيات النوعيه مشتركه فى الاجناس وهو يوجب القول بالحال اقول اصطلاحهم فى الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان التنوع فى اللغه الاختلاف والتجانس التماثل قال بيان الاول من وجوه احدها ان السواد والبياض اشتركا فى اللونيه وليس الاشتراك فى مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد والحركه باسم واحد ولم يضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضروره ان بين السواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضروره ان بين السواد والبياض من المجانسه ما ليس بين السواد والحركه ولذلك كان الاشتراك اللفظى لا يكون مطردا فى اللغات باسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانيها ان العلوم المتعلقه بالمعلومات المتغايره مختلفه ثم انا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العلميه وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفه وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر او عرض فلولا ان العرضيه وصف واحد لم يكن التقسيم منحصرا كما ان قولنا الممكن اما جوهر واما سواد واما بياض ليس تقسيما منحصرا بيان الثانى انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركه من بعض الوجوه ومختلفه من وجوه اخر فالوجهان اما ان

يكونا

يكونا موجودين او معدومين او لا موجودا ولا معدوما والاول باطل
والا لزم قيام العرض بالعرض والثاني ايضا باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه
الامور ليست اعداما صرفة فتعين الثالث وهو المطلوب والجواب عن
الاول ان الكلام في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا قد تقدم
الان نساعد عليه ونقول لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لانه
لو كان موجودا لكان مساويا للماهية الموجودة في الموجودية مخالفا لها
في خصوصياتها ويلزم التسلسل قلنا التسلسل انما يلزم لو اشتركا في وصف
ثبوتي واختلفا في وجه اخر ثبوتي اما اذا كان الاختلاف في امر عدمي
لا يلزم التسلسل بيانه ان الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية
ويخالفها بقيد عدمي وهو ان الوجود وحده وان كان موجودا لكن
ليس معه شيء اخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكن لها مع مسمى
الموجودية امر اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يكون الوجود
موجودا بوجود اخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع
التسلسل ثم قالت النفاة رانا حاصل ادلة مثبتي الاحوال على اختلافها
راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة
في عموماتها وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود
ولا معدوم فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون الحال حال اخر

الى غير النهاية لان هذه الاحوال التى سوبها لا شك انها مخالفة فى خصوصياتها
ومتساوية فى عموم كونها احوالا فما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم
ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية اجاب المثبتون من وجهين الاول
وهو الذى عليه معول الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف
والثانى التزام التسلسل فقالت النفاة اما الاول فضعيف جدا لان كل
امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من الاخرى ولا يكون والاول
هو المثل والثانى هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات امرين لا يوصفان
بالتماثل والاختلاف جهالة واما الثانى وهو التزام التسلسل فباطل لانا
متى جوزناه انسد علينا باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد باب
اثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذى
اقوله ان هذا الالزام غير وارد على القائلين بالحال لانا لما سلمنا ان السواد
والبياض مثلا يشتركان فى الموجودية ويختلفان فى السوادية والبياضية
وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز ان يكونا سلبيين
لا جرم اثبتنا امرين باعتبار احدهما كونه سوادا وبالاخر وجوده اما الوجود
والسوادية فهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان فى الحالية لكن الحالية ليست
صفة ثبوتية لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما و
اذا كان الاشتراك واقعا فى وصف سلبى لم يلزم ان يكون الحالية صفة

قائمة

قايمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال فقد ظهر اندفاع هذا الالزام
عنهم مع ان الاولين والاخرين من مثبتي الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والجواب
عن الحجة الثالثة ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به
الامتياز موجودين قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا هذا اقرب الى
العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل الشفاء في دفع
هذه الحجة على الزام ان يكون للحال حال فقد عرفت ضعفه اقول الصفات
المشتركة لا تخلو من ان تكون ثبوتية او لا تكون والثبوتية لا تخلو اما ان تكون داخلة
في مفهومات ما تشترك في تلك الصفات او لا تكون والداخلة تكون كاللون
الذي تشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزءا من مفهوم السواد او
والبياض والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف
المختلفات بها قيام العرض بالعرض وغير الداخلة تكون كالعرض الذي
يوصف به السواد والحركة والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهوميهما
وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة
عارضة للمختلفين قيامها بهما الا بدليل منفصل واما الصفات السلبية فهي
غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض واما تزييف قول
المثبتين ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لانهم يقولون

المثلان دا بان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما
معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف
بيانه ان الذات هي ما تدرك بالانفراد والحال لا يدرك بالانفراد فكيف
يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال اخرى اذ كان كل حال
يدرك مع شيء اخر والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك
من احدهما هو المدرك من الاخر وليس ما شئتم قلتم كل امرين يشير العقل
اليهما فاما ان يكون المشار منهما واحدا او لا يكون والحال ليس بامر يشير
العقل اليه اشارة لا يكون الاعتراض معه واما دفع صاحب الكتاب الالزام
عن مثبتي الاحوال بان الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراكا في امر ثبوتي من
الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم لا يقولون بان الحال سلب محض بل
يقولون انها وصف ليس بموجود ولا معدوم والمستحيل عندهم ليس
بموجود ولا معدوم مع انه ليس بحال فاذن الحال يشتمل عندهم على
معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها
حالا ويشترك الاحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون
عليها بالتماثل والاختلاف وقد ظهر ان ذلك الدفع منهم لم يكن لمقتضى
لذلك الشاهد على نفسه قال وللفلاسفة في هذا الباب طريق اخر وهو
انهم قالوا الاجناس والفصول التي بها يتقوم الانواع البسيطة في الخارج

موجودان

موجودات فى الاذهان لا فى الاعيان قيل لهم الحكم الذهنى ان كان مطابقا
للخارج عاد كلامهم الى الحال والا فهو جهل ولا عبرة به قوله الاجناس
والفصول لست تصديقات انما هى تصورات مفردة ولا يجب فيما لا اشتمل
على الحكم بمطابقة الخارج ان يكون مطابقا والا لكان جهلا وذلك ان الجهل
المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفى التصور المفرد لا تعتبر المطابقة
ولا الخلاف فيها بل نعرفها له اجناس والفصول منها ولذلك سلبنا عن واجب
الوجود لامتناع ان يكون فيه حيثيتان وليس معنى الاشتراك الا ان
المعقول من احد المشتركين هو المعقول من الاخر فيما اشتركا فيه الا ان يكون
شى واحد فى الخارج موجود فى شيئين معا او يصف منه فى كل واحد منهما
او خارجا عنهما وهما متصفان به قوله المفرع على القول بالحال قالوا ثبوت
الحال للشى اما ان يكون معللا بوجود قائم بذلك الشى كالعالمية المعللة
بالعلم او لا يكون كذلك كسواديه السواد والاول هو الحال المعلل والثانى
هو الحال الغير المعلل واتفقوا على ان الموجودات متساوية فى الذوات
ومختلفة بهذه الاحوال اما الوجود فزعم مثبتو الحال منا انه نفس الذات
وزعمت المعتزلة انه صفة والقول باثبات كون المعدوم شاناً على هذا
والذى اختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت
مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله اصحابنا او زائد على ما

تقول له المعتزله يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر ضرورة استوا ء
المتماثلات فى كل اللوازم فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر
عرضا وبالعكس اقول الذى اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو
ان الذوات لو كانت مشتركه لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر
عرضا ووجب ان يكون الحيوانيه المشتركه بين الانسان والفرس يستلزم
صحه انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم
عما اختاره واورده عليهم قال ولان اختصاص الذات المعينه بالصفة
المعينه ان كان لا لامر فقد ترجح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح وهو
محال وان كان لامر فذلك ان كان ذاتا عاد البحث فى اختصاصها من بين
سائر الذوات بصفه المرجحة وان لم يكن ذاتا كان صفه لذات فيعود
البحث فى اختصاص تلك الذوات بها اما اذا جعلنا الخصوصيه ذاتا
كما
وما به الاشتراك صفه اندفع الاشكال لان الاشيا المختلفه يجوز اشترا
فى لازم واحد اما الاشياء المتساويه فلا يجوز اختلافها فى اللوازم
اقول لهم ان يقولوا يلزمك فى الاجناس والفصول مثل ذلك بل فى
الاشخاص التى تحت نوع واحد فانك ان جعلت الفصول والمشخصات
ذواتا والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانيه والانسانيه جزو
الماهيه ولا نفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقوم الملزومات وايضا

مذهب

مذهب كثير من المتكلمين ان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح

فاذن يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير ترجيح

هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود وايضا لم عرفت

انه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب

من عدم معرفته وعدمه واصحاب هذه المذاهب لما تشتركوا الذات لما

يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات مشتركة والحق ان صحة

ان يعلم ويخبر عنه من لوازم الذوات او عوارضه لا نفسها تقسيم

الموجودات الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله واما

ان يكون ممكن الثبوت لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي

سائر الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك

غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ولانا ندرك التفرقة بين قولنا

الموجود واجب وبين قولنا الموجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب

لما بقي الفرق واذا ثبت ان الوجوب غير الوجود فنقول اما ان لا يكون

بينهما ملازمة او يكون والاول محال والا يصح انفكاك كل واحد منهما عن

الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال

ان يكون واجبا لذاته وايضا يلزم انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك

محال لان الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت بدون المنعوت

واما الثانی وهو ان یکون بینهما ملازمه فین امتنع ان یکون کل واحد منهما مفتقرا الی الاخر لاستحاله الدور ومحال ان یکون الوجود مستلزما للوجوب والا فکل موجود واجب هذا خلف اقول لو کان الوجود المشترک یدل علی الموجودات بالتواطو لزم من کونه مستلزما للوجوب فی موضع کون کل وجود مستلزما له ولیس الامر کذلک فانه یدل علیها بالتشکیک والمعانی المشترکه علی سبیل التشکیک لا تقتضی استلزام بعضها لشیء استلزام غیر ذلک البعض لذلک الشیء مثلا نور الشمس یستلزم زوال العشی وسایر الانوار لا تقتضیه لکون النور مشترکا بین نورها وسایر الانوار بالتشکیک قال ولانه یلزم کون الوجوب معلولا وکل معلول ممکن لذاته وکل ممکن لذاته واجب بعلته فیتسلسل هذا الوجوب وجوب اخر لا الی نهایه وهو محال اقول لا یلزم من کون الوجوب لازما کونه معلولا والحق ان الوجوب والامکان والامتناع امور یعقل له یحصل فی العقل من اسناد المتصورات الی الوجود الخارجی وهی فی انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذکور ولیست بموجودات فی الخارج حتی یکون علّه للامور التی یسند الیها او معلولا لها کما ان تصور زید وان کان معلولا لمن یتصوره لا یکون علّه لزید ولا معلولا له وکون الشیء واجبا فی الخارج هو کونه بحیث اذا عقله عاقل مسندا الی الوجود الخارجی لزم فی عقله معقول هو الوجوب قال ومحال ان یکون الوجوب

مستلزما

مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا اليه فلو
كان الوجود مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكونا معلولي علة لان
تلك العلة اما ان يكون موصوفة بهما او صفة لهما او لا موصوفة ولا صفة
والاول محال والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما لكن ما ليس بموجود
معدوم والمعدوم علة الوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب
معلولا وهو محال على ما تقدم والثاني محال والا عاد الاشكال في كيفية ذلك
اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا
الى علة منفصلة هذا خلف اقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب
موجودين في الخارج متباينين وذلك ممنوع لا يقال الوجوب سلبي
لانا نقول انه تاكد الوجود والشي لا يتاكد بنقيضه ولانه نقيض اللاوجوب
الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا سلمنا كونه سلبيا
لكن يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا
للثبوت ولا بالعكس والا كان كل موجود واجبا والجواب انه بناء على كون
الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم اقول اذا كان
الوجوب سلبيا لا يلزم منه ان يكون مقتضيا للوجود وان السلبي هو سلب
شي عن شي وسلب الشي عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان
كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى نقيضان جميع الاحتمالات

والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون
الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو
وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام والممتنع يعتصان بالوجه المذكور و
الممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه
وجودي وبعضه عدمي وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط
فاحتفظ على ما بين وعلى انه بنى هاهنا معنى البعض وشرايطه المذكورة
في اكثر كتبه وكونه على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي
للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل السلبي عدميا
وكثير من الامور السلبية يقتضي امرا وجوديا كما سيجي بيانه وحكمه بان هذه
الاعتراضات مبني على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح قال خواص
الواجب لذاته وهي عشرة مسئلة الشي الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا
لانه اذا العين يرتفع بارتفاع الغير وبما الذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما
محال مسئلة الواجب لذاته لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزوه
وجزوه غيره وكل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لذاته ولا شي
من الممكن لذاته بواجب لذاته مسئلة الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
والا لكان بينه وبين الجزو الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة
له بالغير اقول لا ادري ايش يعني بهذه العلاقة فان الواجب له علاقة العلية والمبدئية

بالغير وان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات باسرها في
الواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان اراد ان يكون بينه
وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره
مسئلة الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه لان ذلك الوجود ان كان
مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا عن تلك الماهية
كان ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان
الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية فهي حال اعطائها ذلك
الوجود اما ان يكون موجودة او لا يكون والاول محال لانها ان كانت موجودة
بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كان غيره كانت الماهية
موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول ولزم التسلسل
وان لم يكن موجودة فمحال لانا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرا في الموجود
لم يمكننا الاستدلال بفاعليه الله تعالى على وجوده لان تاثير المعدوم في
الموجود باطل بالبديهة الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هو
الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار
دخول العدم فيها لان الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة
وهذا كما قالوا في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر
والا وقع التسلسل ولم يلزم ايضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم

كون الشئ الواحد فى الوقت الواحد موجودا معدوما معا فالذى يدل على

ان واجب الوجود وجوده زايد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته

غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم اقول هذا الاعتراض هو مذهبه

الذى يدعيه فى ساير كتبه ولا شك ان الماهية من حيث هى هى علة لصفة

معقولة لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها اما كونه من حيث هى هى

علة لوجود او لموجود فمحال لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ماهو

علة لوجود موجودا وليس كذلك فى قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل

ان يكون موجودا والا فيحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون

وجوده زايدا على ماهيته بان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير

صحيح لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو امر معقول

يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذى هو غير معلوم هو وجوده الخارجى

الخاص به القايم بذاته الذى لا يمكن ان يحمل على غيره والدليل على استحالة

كون وجوده زايدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه

فان كل كثرة محتاجة الى مباد فمبدا المبادى لا يكون فيه كثرة بوجه من

الوجوه اصلا قال مسالة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا

عليه اذ لو كان الوجوب مستتبعا للوجود لكان الفرع اصلا للاصل وهو

مح وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب

بالذات

بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا

فوجوب ذلك الوجوب انما يكون لوجوب موثره على هذا التقدير فيتسلسل

هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهايه معورض بان الوجوب والامكان

والامتناع كيفيات لا تنساب الموضوعات الى المحمولات فهى لا محاله

مغايره للموضوعات والمحمولات تابعه لهما اقول جميع ما قاله فى الاستدلال

والمعارضه مبنى على كون الوجوب امرا موجودا عارضا للواجب وقد مر

بان ما هو الحق فيه اعتبر ما اورده فى المعارضه فان وجوب القضايا

لا يكون جزءا من محمولاتها ولا موضوعاتها بل يكون كيفيه عقليه لانتساب

المحمولات الى الموضوعات والكيفيه العقليه لا يكون مستتبعه للامور

الخارجيه بل تكون تابعه لها ولا يلزم من كونها فى ذاتها ممكنه كون ما يتعلق

به من الامور الخارجيه ممكنا وفى عبارة صاحب الكتاب سهو فان

الواجب ان يقول كيفيات لا تنساب المحمولات الى الموضوعات قال مسئله

الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغاير لما به

تمايز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك

وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزءين ملازمه كان اجتماعهما معلول

عله منفصله هذا خلف وان كان بينهما ملازمه فان الهويه الوجوب

كان الوجوب الغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهويه

فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بنا ء على كون الوجوب
وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا فى الماهيه او خارجا وكلاهما
باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا فى الثبوت لساير
الماهيات ومخالفا لها فى الخصوصيه فوجوده غير ماهيته واتصاف
ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى غير
النهايه وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا
لذاته هف وايضا فهو بنا على كون التعين وصفا ثبوتيا زايدا وهو باطل
على ما سياتى ان شاء الله وايضا فهو معارض بما ان واجب الوجود
مساو للممكن فى الموجوديه مخالف له فى الوجوب فوجوده ووجوبه
متغايران ويعود التقسيم المذكور فى اول الباب وقد عرفت هناك انه
لا نه جواب الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى
فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على
الواجبين بالاشتراك اللفظى فقط اقول ان لزم التركيب من تقدير كون
الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه
قد بين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمه الهويه الوجوب
كان الوجوب معلول الغير هف فيه نظر لان الخلف لو كان الواجب
معلول الغير لا الوجوب اما ان كانت هويته مستلزمه لوجوبه وكان

وجوبه

وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه ان تكون الهوية معلولا للغير بل يلزم

منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون واجبة بصفة تقتضيها

ذاتها ولو قال فى الاول الوجوب صفة فهى غير واجبة بدون الموصوف

بها فتكون معلول الغير حصل مقصوده ولا اعتراض عليه بكون الوجوب

غير ثبوتى بالحمل على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم فالوجود

يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته

اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب

مساويا للممكن فى الوجود وقد بينا ان اشتراكهما فى الوجود ليس بالتواطؤ و

المهرب الذى هرب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين

بالاشتراك اللفظى لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدرى

الى اى شىء تادى كلامه ولا يبالى بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته

وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل

ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان تكون ذاتاهما او عرضاهما او ذاتا

لاحدهما عرضا للاخر فان كان ذاتاهما بخصوصيته التى بها يمتاز كل واحد

من الاخر لا يمكن ان يكون داخلا فى المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو

خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان فى كل واحد منهما كان كل واحد

منهما ممكنا من حيث هو موجود ومتميز عن الاخر وان كان فى احدهما فهو

ممكن وان كان عرضنا لهما او لاحدهما مفروضه فى ذاته لا يكون واجبًا
لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك
لا يوجد فى الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه
فان قيل المخصص سلبى وكل واحد منها يختص بانه ليس الاخر قلنا سلب
الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد تحقق
الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية فى هذا المطلوب قال مسئله وقوع لفظ
الواجب على الواجب لذاته والواجب لغيره بالاشتراك اللفظى والا فالوجوب
بالذات مركب فيكون ممكنا ولان القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم
يكن تمام ماهيه الوجوب بالغير عارضا للغير هف وان كان مفتقرا لم يكن
تمام ماهيه الوجوب بالغير عارضا للغير بالذات غنيا عن الغير فمعروض
بان مسمى الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب بالغير
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محاله ولقايل ان يستدل على
ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بانه لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون
مقولا على الواجب لذاته والواجب بالغير بالاشتراك المعنوى او الاشتراك
اللفظى وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا اقول لا
يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب
بالغير كون الوجوب بالذات مركبا لان يقال الوجوب بالذات لا يفتقر

الى عقل

الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله الى اضافة تعقل الغير
الى تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذى هو امر يحصل فى العقل عند الاسناد
منصوبا الى الوجود الخارجى مركبا لم يلزم منه تركب المسند اليه كما لا يلزم من
كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وايضا
الامتناع ايضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب
من تركبه تركب فى الممتنع لذاته الذى يكون منفيا محضا وقوله فى الوجه الثانى
القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير
عارضا للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغنا
الجزو لا يلزم استغنا المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضة
التى اوردها حجة على الاشتراك المعنوى فى الوجوب واستدلاله
على كون الوجوب غير ثبوتى باطل لما مر [illegible] مسئلة الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته اذ لو فرضنا اضافته بامر ثبوتى او سلبى لا يكون فى
تحققه ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له او انتفاؤه عنه على حصول
غير خارجى او عدمه فذاته موقوفة على حصول ذلك الحصول او الانتفاء
والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حصول ذلك الغير
فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هف وهذه الحجة
لا تمشى الا على كون الاضافات امورا وجودية فى الاعيان اقول هذه

المسيله هي المعركه بين المتكلمين والفلاسفه لانه يقتضي كون الواجب واجبا
من جهه الفاعليه فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هنا وقوله
اذا فرضنا انضافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته موقوفه على
الغير ليس بصحيح لان توقف امر يتعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب
توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الا توقف ذلك الامر على غير
الواجب والاضافات والسلبيات من الصفات كلها كذلك وهم يقولون
بانضافه بهما فاذن ليس مراد هم من قولهم الواجب لذاته من جميع جهات
يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير كونه مصدرا ومبدا لا يكون الغير صادرا
عنه او متاخرا منه فانه من الاعتبارين فرقا قال مسله الواجب لذاته
لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكان وجوده موقوفا على عدم سبب عدمه والموقوف
على الغير ممكن بالذات اقول الصواب فيه ان يقال لا يصح عليه العدم لان
وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود
ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه
تعليل ماهيه الشي لذاته بعله غير ذاته قال مسله الواجب لذاته
يجوز ان يعرض له صفات يستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي
حصه لتلك الهويه فقط وسائر النعوت واجبه لوجوب تلك الهويه
ويكون الوحدة حصه لتلك الهويه من حيث هي هي وان كانت اذا

اخذت

اخذت مع الوحدة لم يبق واحدا **اقول** هذا ممتنع عند الحكما لانهم يقولون
الواحد من حيث هو واحد لا يكون مصدرا لاكثر من واحد قوله وسایر النعوت
واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها
والواحد لا يكون الا الذات مع انضمام الوحدة لا يكون ايضا واحدا
ومع الصفات يكون كثيرة وهذا ليس مما ذهب اليه الحكما ولا المتكلمون
الا الاشاعرة كما سيجي شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا
احدث مع الوحدة لم يبق واحدا يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان
الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل
لعدم انقسام تلك الهوية **اقول** خواص الممكن لذاته مسئلة الممكن هو الذي
لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال فان
قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه احدها ان وجود السواد مثلا اما
ان يكون عين كونه سوادا او غيره فان كان الاول كان قولنا السواد
يصح ان يكون موجودا او ان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الموجود
اما ان يكون موجودا او معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا
باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان
واحدا كان ذلك اضافة الشي الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غيره

لزم كون الشئ الواحد موجودا مرتين واما قولنا الموجود يصح ان يكون

معدوما فباطل ايضا لانه متى حكم على امر بانه يصح اتصافه بامر اخر

فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجود يه

لا يعقل تحققها مع المعدومية فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصحة العدم

نفس الموجود واما اذا كان الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن ان يكون

موجودا يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بوصف

الوجود وذلك محال ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان

اما الوجود واما الماهية واما موصوفية الماهية بالوجود واي واحد

من هذه الثلثة فرض الامكان وصفا له وذلك الموصوف بالامكان

اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان الحكم عليه بالامكان يرجع

الى ان تلك الماهية المفردة يكون تلك الماهية ويمكن ان لا يكون فنعود الى يمكن ان يم

التقسيم الاول الذي ابطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في ان الامكان صفة

لكل واحد من اجزائه او لبعض اجزائه على ما تقدم اقول هذا الاشكال

لو اضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان الحق وذلك

لان القائل بكون الوجود غير الماهية يريد بقوله السواد يصح ان يكون

موجودا ويصح ان يكون معدوما ان من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد

حدوثه

حدوثه سوادا ويصح ان السواد يعدم مطلقا واما عند من يقول بتغاير السواد
والوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود
وهو معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بان الماهية وحدها
لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو
سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه
ان الماهية الموصوفة بالعدم يمكن ان يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها
لها صفة الوجود وان السواد يمكن ان يوجد معناه ان الماهية التى لا يعتبر
معها وجود ولا عدم يمكن ان يضاف اليها صفة الوجود وما فى الكلام
خبط ظاهر قال وثانيها ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا
او معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة
الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول
امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل
الوجود فلا يحصل امكان العدم والوجود واذا استحال الخلو عن العدم
والوجود وكان كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان
محالا ويمكن تقرير هذا السوال من وجه اخر وهو ان الممكن اما ان يكون
قد حضر معه سبب وجوده او لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير
الثانى يمتنع فيكون القول بالامكان ممتنعا اقول المسئلة فى قوله المحكوم

عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لثبت لحاصر ولان المفهوم
منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم ويعود
قسم اخر وهو ان لا يكون مع احدهما واما قوله فان كان موجودا فهو
حال الوجود لا يقبل العدم يقال له هذا مسلم اما في غير تلك الحال لم لا يقبل
العدم وايضا ان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما في غير تلك
الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم
لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها
لا مع الغير يمكن ان يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق
بشرط المحمول وفي التقرير الثاني خلل لانه لم يحضر يحتمل ان يحضر معه لم
يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر سبب وجوده ولا لم يحضر سبب
وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر ان الخلل فيه وثالثها وهو ان الشي
لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وجوديا والاول
باطل لانه نقيض اللاامكان الذي يصح حمله على المعدوم والمحمول على المعدوم
معدوم فيكون اللاامكان عدميا فيكون الامكان وجوديا ضرورة كون احد
النقيضين وجوديا والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين
احدهما انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات في اصل الثبوت
ومخالفا لها في خصوصيته ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوته زائدا

على ماهيته

على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا
واجبا لذاته وهو صفة الممكن فالموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود
ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرطا لوجود ما كان واجبا
لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته والممكن لذاته واجب لذاته هف
واما ان كان اتصاف ماهيته بوجود على سبيل الامكان كان للامكان امكان
اخر ولزم ان يكون امكان الامكان زائدا عليه ولزم التسلسل اقول اما قوله في ابطال
كون الامكان عدميا فقد مر بيان حاله قوله في الوجه الاول من ابطال كونه
ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان
وكان للامكان امكان اخر ولزم التسلسل ليس بحق لان الامكان امر عقلي
فمهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان و
انقطع عند انقطاع اعتباره وههنا نكتة ينبغي ان تحقق وهو ان كون
الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل
لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل
السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة
التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو
السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يجعلها معقولا منظورا
اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن

الوجود هكذا الامكان هو كالة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده
كيف يعرض لماهيته ولا ننظر في كون الامكان موجودا او غير موجود ا
وجوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا فان نظر في وجوده او امكانه او
وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان
عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا عرف
هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود
وممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل
يكون امكان اخر فليحقق هذا حتى ينكشف جله اعتراضات هذا الفاضل
على الامكان وعلى امثاله ويزول الحيرة التي عرضت له ويعرض لمن يتبع
مقالته قال وثانيها ان المحدث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته فلو
كان الامكان صفه موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفه بصفة
موجوده وذلك ممتنع اقول قلنا ان الامكان صفه للمتصور المسند الى الوجود
الخارجي والشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان قال
لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما يتوجه على من يقول الشيء
حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه ممكن العدم فاما من يقول حال
وجوده يمكن ان يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الاشكال
وعن الثاني انه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة

غير قابلة

غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التي هي احد اجزاء ذلك المجموع غير
قابل للعدم وعن الثالث ان الامكان وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في
الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرت لانا نجيب عن الاول من وجهين
احدهما ان نقول القول بالامكان الاستقبالي محال لانا اذا حكمنا على الموجود
في الحال بانه يمكن ان يعدم في الاستقبال محال لانا اذا حكمنا على الموجود
في فاما ان نقول امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال او نقول انه لا يحصل
الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه في الا
ستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال
محال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم استقبالي موقوف على
شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول
في الحال واذا استحال العدم الاستقبالي في الحال استحال حصول امكانه
في الحال ولان الامكان ماهية نسبية اضافية والامور النسبية لا
تتحقق الا عند تحقق المنتسبين واذا استحال اجتماع هذين المنتسبين
استحال تحقق هذه النسبة بل لا يمكن حصوله الا في الاستقبال فكان
امكان حصوله حاصلا في الاستقبال لا في الحال فان قلت انه وان
كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال
ونحن انما اثبتنا هذا الامكان بالنسبة الى الاستقبال قلت الامكان نسبة

والنسبه لا يوجد الا بعد وجود المنتسبين فاذا استحال اجتماع هذين
المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة واما الثاني وهو ان يقال الامكان
العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال لكان ذلك
حكما بالامكان على الشي بالنسبة الى زمانه الحاضر لان الاستقبال
عند حضوره يصير حالا وح يعود اول الاشكال الثاني وان سلمنا
الامكان الاستقبالي لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال
يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال يقتضي امكان صيرورة هويته محكوما
عليها بالعدم فلو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصاف
الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور اقول تصور الاستقبال
في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجوده او غير موجودة
مسنده الى الوجود الخارجي في الاستقبال او الى عدمه ليست بمعقولة
المعقل والامكان الاستقبال هو الذي يلحق ذلك المتصور عند
ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال او في الاستقبال
ليس نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه من حيث انه
صورة في العقل وهو حاصل في الوقت التعقل من حيث هي صورة
عقلية ومتعلق الاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال
واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المنتسبين

فقد

فقد ظهر ان منشاه حاصل فى التصور متعلق بالاستقبال واما قوله في الوجه الثانى لابطال الامكان الاستقبالى ان كان علم الاستقبالى واما قوله فى الوجه الثانى لا يحصل الا عند حضور الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وباقى كلامه معلوم الفساد بما مر قلت وعن السوال الثانى ان شرط كون الشيء قابلا للشيء كون القابل خاليا عما نافى المقبول فاذا كان وجود الماهيه وعدمها نافيان الامكان والماهيه لا تخلو عنهما فالماهيه يمتنع خلوها عما نافى الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان اقول الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم فى الخارج واما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هى كذلك مسندة الى الوجود او الى العدم قلت وعن السوال الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس فى نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء فى نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور من انه ثبوتى او عدمى ولان امكان الشيء وصف للشيء والذهن شيء اخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالامكان ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء الا ان يقال المراد من قولنا امكان الشيء امر حاصل فى الذهن ان العلم بالامكان حاصل

فى الذهن وهذا حق لكنه لا يندفع السوال لان البحث واقع عن نفس الامكان
لا عن العلم بالامكان اقول قد مر ان المطابقه ان تعتبر وان لا تعتبر وتصور
الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود وان اعتبر فيه المطابقه.
فيجب ان يكون مطابقا لما فى العقل لانه اعتبار عقلى كما مر والامكان
من حيث هو قائم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق بمتصور
لا يعتبر حصوله فى الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التميز بين
الاعتبارات العقليه والامور الخارجيه قال والجواب ان كون الماهيات
المعينة ممكنة امر ضرورى والتشكك فى الضروريات لا يستحق الجواب
كما فى شبه السوفسطائيه اقول قد انصف ههنا فى تشبيه هذه الشبه
بتلك الشبه الا انه كان يجب ان يورد ها هناك فان هذا الموضع موضع
التحقيق لا التشكك قال مسئله الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل
لانهما لما استويا بالنسبه اليه استحال الترجيح الا لمنفصل فان قيل قولكم
لما استويا امتنع الترجيح الا لمرجح ان ادعيت انه بديهى فهو ممنوع فانا
لما عرضنا هذه القضيه على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا
الثانيه اظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه الى الاول ومع
قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام وان ادعيت انه برهانى فاين
البرهان سلمنا صحه ما ذكرته لكنه معارض بامور اولها لو افتقر الممكن

الى الموثر لكانت موثريه الموثر فى ذلك الاثر اما ان تكون وصفا ثبوتيا او
لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالموثريه باطل وانما قلنا انه يستحيل
ان تكون وصفا ثبوتيا لان ثبوته اما فى الذهن فقط او فيه وفى الخارج
والاول باطل لان الذى وجد فى الذهن ولا تكون مطابقا للخارج جهل
لمن اعتقد ان العالم قديم مع انه لا تكون فى نفسه كذلك ولو كان حكم
فى الذهن بالموثريه غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا تكون
الشى موثرا فى نفسه ولا تكون الشى موثرا فى غير صفه لذلك الشى
وكانت حاصله قبل الاذهان وصفه الشى يستحيل قيامها بغيره الا ان
يقال الموجود فى الذهن هو العلم بالموثريه لكن ذلك لا يفيد كما تقدم
واما الثانى وهو ان تكون له ثبوت فى الخارج فهو اما ان تكون نفس
الموثر والاثر واما مغاير لهما والاول باطل لانا قد نعلم ذات الموثر و
ذات الاثر مع الشك فى كون ذلك الموثر موثرا فى ذلك الاثر كما اذا
علمنا العالم وعلمنا قدرة الله تعالى لكنا لا نعلم ان الموثر فيه قدرة الله
تعالى الا ببرهان منفصل على نفى الواسطه والمعلوم مغاير للمجهول
فاذا موثريه قدرة الله تعالى فى العالم ليست نفس القدرة ولان موثريه
القدرة فى الاثر نسبه بينهما والنسبه بين الشيئين متوقفه على وجودهما
والمتوقف على الشى مغاير له واما ان كانت الموثريه امرا زايدا فهذا

اما ان يكون من العوارض العارضه لذات الموثر واما ان لا يكون كذلك
بل يكون موجودا قايما بنفسه فان كان الاول كان ممكنا لذاته مفتقرا
الى الموثر فموثريه الموثر فيه زايدة عليه ولزم التسلسل وهو محال
وبتقدير تسليمه فالمحال لازم ومن وجه اخر لان التسلسل انما يعقل لو
فرضنا امورا متتاليه الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد
متلوا بصاحبه لولم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثير
المتلو في التالي يتوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وان كانت
الموثريه جوهرا قايما بذاته فهو محال لان موثريه الشي في الاثر نسبه
بين الموثر والاثر والنسبة بين الشيين لا يعقل ان يكون جوهرا قايما
بالنفس ثم على تقدير التسليم فالموثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر
وذلك او هما وعلى التقديرات يكون موثريه الذات الموثره في وجود
الممكن زايدا عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون الموثر فيه
صفه عدميه لانها نقيض اللاموثريه التي يصح حملها على العدم والمحمول
على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالموثريه امر ثبوتي ولان الشي
الذي لم يكن موثرا ثم صار موثرا فالموثريه حصلت بعد ان لم يكن فهي صفه
وجوديه والا فليجوز فيما اذا صارت الذات عالمه بعد ان لم يكن ان لا
يكون العلم امرا وجوديا وذلك فتح باب الجهاله فظهر بما ذكرنا فساد كون

الموثر

الموثر به صفه ثبوتيه وكونها صفه عدميه فاذن القول بالموثريه باطل
وثانيها ان الموثر اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول
باطل لاستحاله ايجاد الموجود والثاني باطل لان حال العدم لا اثر فلا تاثير
لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن الموثر فحيث لا اثر فلا تاثير
وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وثالثها ان الموثر اما ان
يكون تاثيره في الماهيه او في الوجود او في اتصاف الماهيه بالوجود
والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان
كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك
الغير وهذا محال لان السواد يستحيل ان يصير غير سواد لا يقال نحن لا
نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد بل يقول
يفنى السواد ولا يبقى لانا نقول اذا قلنا يفنى السواد فهذه قضيه ولكل
قضيه موضوع ومحمول لا محاله والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول
ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد فنى فالموضوع هو
السواد فلا بد وان يكون السواد متقررا حال ذلك الفناء ان كان الفانى
هو السواد ايضا لزمه ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحاله فلزم عند
صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررا وغير متقرر وذلك
محال واما ان قيل الموثر اثر في الوجود فذلك مح والا لزم ان لا يبقى الوجود

وجودا عند فرض عدم ذلك التاثر وهو محال على ما مر واما الثالث وهو

ان يقال ذلك المؤثر اثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول اولا

لا يجوز ان يكون موصوفية الماهية بالوجود امرا وجوديا لانها

بتقدير ان يكون امرا وجوديا لم يكن جوهرا قائما بذاته بل يكون صفة للماهية

فيكون موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل واذا لم يكن

الموصوفية امرا ثبوتيا استحال جعلها اثرا للموثر ثم بتقدير ان يكون

امرا ثبوتيا استحال اسنادها الى المؤثر لان المؤثر اما ان يؤثر في ماهيته

او وجوده ويعود التقسيم المقدم واذا ثبت انه لا يجوز اسناد الماهية

والوجود وانتساب احدهما الى الاخر الى المؤثر كانت الماهية الموصوفة

بالوجود غنية عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير باطل ورابعها انه

لو افتقر ترجح احد طرفي الممكن على الاخر الى المرجح لافتقر رجحان العدم

على الوجود الى المرجح لكن ذلك مح لان المرجح مؤثر في الترجيح والمؤثر

لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى المؤثر فان قلت

علة العدم عدم العلة قلت هذا خطا لان العلية مناقضة للاعلية التي

هي عدم والعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت والا فالنفي المحض موصوف

بالصفة الموجودة وهو محال ولان العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية

فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا والجواب ان تلك القضية

بديهية

بديهية والتفاوت بينها وبين ساير البديهيات في العقل محال وان
حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل
بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس
هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شي اخر يعرض له
ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر اما المعارضة الاولى
فمدفوعة لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما اذا
قيل لو كنت انا موجودا في هذه الساعة لكان كوني فيها اما ان يكون عدميا
وهو محال لانه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم ثبوت
او يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم ان لا تبقى الذات عند ما لا يبقى
حصوله في تلك الساعة او زايدا عليه فيكون ذلك الزايد حاصلا في تلك
الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي الى هذه
الاقسام الباطلة وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا
التقسيم مبطل للبديهيات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان
الاحداث وان كان في محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي
ذكرتموه يدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت مثلا فاما ان يكون
حدوثه حال وجوده او حال عدمه فان حدث حال وجوده فقد وجد
الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم

مبطل للضروريات اما المعارضه الثالثه فهي ايضا كذلك لانه يقال لو حدث
هذا الصوت لكان الحادث اما الماهيه او الوجود او موصوفيه الماهية
بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني
فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذلك الثالث فظهر ان هذا التقسيم
مبطل للبديهيات وههنا اشكال وهو ان للقادحين في البديهيات ان
يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته
باطله لزم منه تطرق القدح الى البديهيات اما المعارضه الرابعه فمدفوعة
لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان ولا يفتقر الى المرجح اقول
التفاوت بين قولنا ترجح احد المتساويين لمرجح وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول ولا يكون نفسا ما
ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم
عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا تفاوت كما ذكرها ايضا
في الجواب واما اقامه البرهان على ذلك الحكم الضروري فليس بشي لان
وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف لا يمكن ان يكون قايما بموثره لانه
وصف للممكن ووصف الشي يستحيل ان يقوم بغيره والقايم بالموثر ان
كان ولا بد منه فهو الايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي
كسا ير الصفات ويكون قايما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه واقول

والمحكوم

من راس

من راس ان البرهان الذى اقامه مبنى على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد
وهذه القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفى قولنا
ترجح احد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة
اخرى فاذن البرهان الذى اقامه مبنى على ما تضمنه الحكم الذى هو المذكور
الذى عدل عنه الى ذلك البرهان وقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان
فضله عن يحتاج اليه واما المعارضة الاولى فالمؤثرية المذكورة منها امرا
اضافى يثبت فى العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك
يقتضى ثبوت امر فى العقل هو المؤثرية كما فى سائر الاضافات وعدم مطابقته
للخارج لا يقتضى كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوته
فى الخارج ولم يثبت فى الخارج واعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس
بقديم الذى يمثل به فى الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما اورده فى مثاله
وعدم مطابقته لا يقتضى ايضا ان لا يكون شى موثرا اصلا كما قال بل اذا
حكم بثبوته فى العقل فقط فمطابقته ثبوته فى العقل دون الخارج
وقوله المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفة الشى يستحيل ثبوتها بغيره
فجوابه ان كون الشى بحيث لو عقله عاقل حصل فى عقله اضافة لذلك
الشى الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذى يحصل فى العقل فان ذلك
يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل واما قوله الا ان يقال الموجود فى الذهن

هو العلم بالموثر به لكن ذلك لا يفيد كما تقدم فجوابه الصحيح ان الموثرية غير
العلم بالموثرية مع كونهما ثابتين في العقل لا ما احال عليه فيما تقدم
والقول في باقي كلامه في فساد كون الموثرية ثبوتيه ظاهر مما ذكرنا
واما حجته على ان الموثرية ثابته لانها نقيض اللاموثريه فقد مر
بيان فسادها واستدلاله بتجدد الموثريه على كونها ثبوتيه لا يقتضي
كونها ثبوتيه الا في العقل كما في ساير الاضافات وقوله في الجواب ان
مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة
اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى اخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان
امر عقلي يعرض للكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ويعني كون
المكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل
ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات واما المعارضه الثانيه فتنبيه التاثير
بانه يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وهما باطلان فليس
كذلك لانه ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس بمستحيل
ان يوثر الموثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العله مع معلولها يكون
بهذه الصفه وان اراد به مقارنه الموثر للاثر الذاتيه فكذلك
مستحيل وانما يوثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
وبعض المتكلمين يقولون الموثر يوثر حال حدوث الاثر فانها ليست

بحال

بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان هذه القسمة مبطلة للضروريات
باطل وداله على تحيره في امثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه ما يقوله
المتاخرون من المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان
فانهم يقولون الذي يوجد في الان الثاني يصدر من موجده في الان الذي
قبله فيكون التاثير سابقا على الاثر بان ويقع بالقياس الى ما يحصل
بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الان تاثيرا او معدوما
ويكون الاثر في ان التاثير غير موجود في الان الثاني الذي يصير موجودا
لا يكون مقارنا للعدم واما في المعارضة الثالثة فقوله تاثير المؤثر
اما في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه
بانه في الماهية قوله ذلك محال لان كون السواد سوادا لو كان بالغير يوجب
ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير جوابه انه اذا فرض السواد
وجب سوادية بسبب الفرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض ومع
ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجاد الما فرض موجودا
واما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب
ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجوبين
في المنطق وهذه مغالطه من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب
يدل على المعنيين بالشركة اللفظيه وايضا اذا قلنا في السواد معناه ان

ان السواد الحاصل فى زمان ليس بحاصل فى زمان بعده ويكون حمل
عن الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى فان الوضع و
الحمل يكونان فى المعقول ولا يكونان فى الخارج اصلا وهكذا القول فى حصول
الوجود من موجده وان قيل تاثير الموثر فى جعل الماهيه موصوفا بالوجود
كما هو راى القائلين بان المعدوم شى لم يتعلق ذلك الموصوفه الماهيه
بالوجود لان ذلك امرا ضافى يحصل بعدا تصافها والمراد من تاثير الموثر
هو ضم الماهيه الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظهر من قوله
فى الجواب عن هذه المعارضه خبطه وتحيره وقدحه بسبب ذلك
تارة فى النظريات وتارة فى البديهيات واما المعارضه الرابعه
فقولها افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفى محض ليس بشى لان
عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفيا محضا وتساوى طرفى وجوده
وعدمه لا يكون الا فى العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العله ليس
بنفى محض وهو يكفى فى الترجيح العقلى ولكونه ممتازا عن عدم المعلول
فى العقل يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك العدم فى العقل وقوله العليه منافيه
للا عليه الى اخره فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضه
ليس بجواب عنها انما هو تاكيد للمعارضه قال مسئلة الممكن لذاته
لا يجوز ان يكون احد الطرفين به اولى لانه مع تلك الاولويه اما ان

يمكن

يمكن طريان الطرف الاخر ولا يمكن فان امكن فاما ان يكون طريانه لسبب
فان كان لسبب لم يكن تلك الاولويه كافيه فى بقاء الطرف الراجح بل لا
بد لها من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا لسبب فقد وقع الممكن
المرجوح لا لعله وهذا محال لان المتساوى اقوى من المرجوح فلما امتنع
الوقوع حال التساوى فان يمتنع حال المرجوحيه كان اولى وان لم يكن
طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا اقول ماذكره ينقض
نفى الاولويه مطلقا ولقائل ان يقول الطرف الاولى يكون اكثر وقوعا واشد
عند الوقوع واقل شرطا للوقوع وانت ما ابطلت ذلك وقد قيل
فى رجحان العدم فى الموجودات الغير القاره كالصوت والحركه
ان العدم لو لم يكن اولى بهما لجاز عليهما البقاء واجيب عنه بان كلامنا
فى الممكن لذاته لا فى الممتنع لغيره وبقاء الغير القاره ممتنع لغيره ...
مسئله رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب اما
السابق فلانه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد
وقد دللنا على ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب واما اللاحق فلان
وجوده ينافى عدمه فكان منافيا لامكان عدمه فكان مستلزما
للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين
لكنهما لما رجحان لا داخلان اقول قد مر تعريف هذين الوجودين والفرق

منهما فنا مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود او عن العدم
فهو لا ينفك في كل واحد من حالته عن هذين الوجهين لوجوده او لعدمه
وهو لا يقتضي شيئا منهما كما لا يقتضي احد الطرفين لذاته وهذا معنى
قوله لكنهما خارجان لا داخلان قال مسئلة علة الحاجة الى المؤثر
الامكان لما سبق لا الحدوث لان الحدوث كيفية في وجود الحادث
فيكون متاخرة عنه والوجود متاخر عن تاثير القادر فيه المتاخر
عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن علة الاحتياج اليه فلو كان العلة هي
الحدوث لزم تاخر الشئ عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة الحاجة
لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التاثير
يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا جوابه ما قيل
ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه اقول الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به والصفة متاخرة
بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متاخر عن تاثير موجده
بالذات تاخر المعلول عن العلة وتاثير الموجد متاخر عن احتياج
الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته
بالذات وجميعها اربعة تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك
يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة

الامكان صفة

الامكان صفة للممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثر الموثر فيه والتاثر متاخر عن الاحتياج المتاخر عن علته وهي فاسدة ان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن تاثرا عن تاثر الموثر انما المتاخر عنه وجوده او عدمه المتاخران عن ذاته اللذين بسببهما احتاج الى موثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الاحتياج هم الفلاسفة والمتاخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علتها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة للحاجة لزم احتياج العدم الى الموثر وهو محال ليس بشي لان عدم المعلول ليس نفيا صرفا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك غير مشتمل على فساد ... مسئلة الممكن حال بقائه لا يستغنى عن الموثر لان الحاجة للامكان والامكان ضروري اللزوم لماهية الممكن فهي ابدا محتاجة لا يقال انه حال البقاء صار اولى بالوجود لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن الموثر حال الحدوث وان لم يكن حاصلة حال الحدوث فهو امر حدث حال البقا ولولاه لما حصل الاستمرار فالشي حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجوا بان للموثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فذلك التاثير ان كان الوجود

الذي كان حاصلا فهو محال لان تحصيل الحاصل محال وان كان امرا جديدا
كان الموثر موثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن فيه تاثير اصلا استحال
ان يكون فيه اثر والجواب انا لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء
الاثر لبقاء الموثر اقول القول بان الممكن حال بقائه محتاج الى الموثر
هو قول الحكما والمتاخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد
وبين المبقي والاعتراض بان الموثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير
ام لا يشتمل على غلط فان الموثر في البقا لا يكون له اثر البقا حال العدم وحال
تحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان الموثر يفيد البقا بعد الاحداث
قوله وان كان امرا جديدا كان الموثر موثرا في الجديد لا في الباقي جوابه
نعم تاثيره وبعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث
فهو موثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب
لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء الموثر ليس بشي
لان البقاء المستفاد من الموثر امر جديد لولاه لكان الاثر مما لا يبقى
قال تقسيم الموجودات على راي المتكلمين الموجود اما ان يكون
قديما او محدثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده وهو الله سبحانه
والمحدث ما لوجوده اول وهو ما سواه قالت الفلاسفه مفهوم
قولنا كان الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول

باطل

باطل والا لكان قولنا ما كان الله موجودا في الازل ثبوتيا فيكون المعدوم
موصوفا بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي
وهو اما ان يكون عين ذات الله تعالى او غيره والاول باطل لان
كونه في الازل غير حاصل الان والا لكان الان هو الازل فكل ما وجد
في الان وجد في الازل لعين لكن ذاته حاصلة الان فكونه في الازل امر
زايد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل فقد كان في الازل
مع الله غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى وكان فيكون لذاته
وهو الزمان فالزمان موجود في الازل قال المتكلمون معنى كون
الله تعالى قديما انه لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى
موجودا معها باسرها ومما يقرر ذلك انهم لو اعتبروا الزمان في
ماهيته الحدوث والقدم لكان ذلك الزمان اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان اخر فقد صار القدم
معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليعقل
ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه زمان اخر
لاستحالة ان يكون للزمان زمان اخر واذا عقل الحدوث في نفس
الزمان من غير اعتبار زمان اخر فليعقل مثله في ساير المواضع اقول
صفات الله تعالى عندهم يقول بكونها زايدة على ذاته ليست بحدثه

ولذلك كان من الصواب ان نقول وهو الله وصفاته وفى الحادث
نقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهه التى اوردها للفلاسفه
اخترعها هو لاجلهم وليس بشى فانه قال كان الله موجودا فى
الازل ثبوته لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا
لكان المعدوم موصوفا بصفه ثبوتيه اقول قد مر ما فى هذه الطريقه
من الغلط وايضا نقيض كان الله موجودا فى الازل ما كان الله
موجودا فى الازل وهو قضيه ولا يكون شى من المعدومات موصوفا
بهذه القضيه وان نجعل بازايه شيا كان معدوما فى الازل حتى يصير
ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن فى الازل لم يكن هذه القضيه نقيضها
للاولى لتخالف موضوعيهما وان اراد بذلك ان الكون واللاكون متناقضان
والكون محمول على الله واللاكون محمول على المعدوم فيكون الكون وجوديا
كان ايراد قضيتين بدل مفردين حشوا والكلام على مثل هذه المناقضه
وفساده بما ذكرناه مرارا وللفلاسفه شبه غير هذه فى قدم الزمان
سياتى ذكرها والجواب عنها وقوله قال المتكلمون معنى كون الله
تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنه لا نهاية لها لكان الله معها كلام لم
يرتضها كل المتكلمين فان كون الشى مع الشى لا يتحقق الا فيما كان
فى زمان او بتقدير زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه

عير

غير مسبوق بغيره لا يقال ان السبق ايضا لا يتحقق الا بتقدير زمان
لانهم يعقلون سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيا قال خواص
القديم والمحدث مسئلة اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده
الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممتنع زمانا فان العالم قديم
عندهم زمانا مع انه فعل الله تعالى وعندي ان الخلاف في هذا المقام
لفظي لان المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم الى المؤثر الموجب
بالذات ولذلك زعم مثبتو الحال منا ان عالمية الله تعالى وعالميته قديمتان
مع ان العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة وزعم ابو هاشم ان
العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة مع ان
الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء
وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على هذه الاحوال لكنهم يعطون
المعنى في الحقيقة اقول انما ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل استناده
الى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدوث ثم ان هذا القول مختص
ببعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث والاحوال
التي ذكرها عند مثبتيها ليست بموجودة ولا معدومة فلا توصف بالقدم
على ما ذكره في تفسير القدم وهو ان القديم ما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير
ويقول القديم ما لا اول لثبوته على ان الوجود والثبوت عنده مترادفان

لكنه يقول ههنا ما قاله المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحدا
وابو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات
واما اصحاب ابى الحسن الاشعرى فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون
لا هى الذات ولا غيرها ولذلك لا يطلقون المعلولية عليها والحق فى ان جميعهم
اعطوا معنى القدم فى الحقيقة على هذه الصفات معه فان اباوهم عن اطلاق
لفظ القديم عليها ليس بحقيقى قال واما الفلاسفة فانهم انما جوزوا
اسناد العالم القديم الى البارى تعالى لكونه عندهم موجبا بالذات
حتى لو اعتقدوا انه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجبا
للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم الى الموجب
القديم وامتناع استناده الى المختار اقول اختلفوا ايضا فى معنى الاختيار
فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى
يفسر المتكلمون يعنون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب
الصدور نظرا الى قدرته وارادته ويعنى بعضهم وجوب الصدور
عنه اصلا ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على
الاخر لا لمرجح قال مسئلة اهل السنة والجماعة اثبتوا القدماء
وهى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان بالغوا فى انكاره لكنهم
قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل

صع

مع الذات والثابت فى الازل على هذا القول امور كثيرة ولا معنى للقديم
الا ذلك اما القول بقدم سوى الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون
على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان الدليل التمانع لا يدل الا على نفى
الالهين واما على نفى قديم عرفا دره ولا حى فلا اقول اهل السنة لا يعترفون
باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشيا متغايرة كل واحد منها
قديم وهم لا يقولون بالتغاير لا فى الذوات واما فى الصفات فلا يقولون
بالتغاير ولا فى الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعرى
والمعتزله يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء
والاحوال الخمسه هو قول ابى هشم وحده فانه علل القادريه
والعالميه والحييه والموجوديه بحاله خامسة هى الالهيه وللمسلمين ادلة
على نفى القدما منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث
ما سوى الله تعالى واما بدليل التمانع فلا يمكن نفى القدماء اذا كانوا احيا
عالمين مريدين الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما يثبت
عند كثرة القادرين واما الادله السمعية فكثيرة قال واما الحرنانيون
فقد اثبتوا الخمسة من القدما واثنان حيان فاعلان وهما البارى تعالى
والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهى الارواح البشرية
والسماويه وواحد منفعل غير حى وهو الهيولى واثنان لا حيان

ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلاء ماقدم البارى تعالى فالدليل
عليه مشهور واما قدم النفس والهيولى وهو بناء على ان كل محدث
مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثه لكانت ماديه ومادتها
ان كانت حادثه افتقرت الى مادة اخرى لا الى نهاية. وان كانت قديمة
فهو المط واما الهيولى فان كانت حادثة افتقرت الى مادة اخرى
لا الى نهاية. وان كانت قديمة فهو المطلوب واما الدهر فان الزمان
غير قابل للعدم لان كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديه
زمانيه وكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال فاذن
قد لزم من فرض عدمه لذاته مح فيكون واجبا لذاته واما الخلا فهو
ايضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة
بامتناع ارتفاعه والفضا كذلك لانه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة
بحسب الاشارات وذلك غير معقول اقول هذه حكايه مذهبهم
وما يصلح لان يكون دلايلهم عليه ومال ابن زكريا الطبيب الرازى الى
ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول فى القدماء الخمسه وسياق
القول فى كل واحد منها قال مسلة زعم عبد الله بن سعيد منا ان القدم
صفه وزعمت الكراميه ان الحدوث صفه وهما باطلان لان القدم
لو كان صفه لكانت قديمه والحدوث لو كان صفه لكانت حادثة.

فيلزم

فلزم التسلسل اقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شى لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا فى مفهومه فاذا وصف بالقدم احتيج الى صفة زايدة عليه هى القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما وللكرامية ان يقولوا صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات لا يوصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف بهما من شان الذوات قال مسئلة زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلان المحدث مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه لان صحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة فى نفسها ولو كان امكانها نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشى على نفسه فثبت ان الامكان صفة موجودة وهى سابقة على وجود الممكن فيستدعى محلا وهو المادة والجواب عنها ما مر فى مسئلة المعدوم اقول ما مر فى مسئلة المعدوم عن ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حالة العدم لان الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان يتصف بالامكان ثم انه حكم بثبوته فى حجتهم الثانية بانه نقيض اللاامكان المحمول عليه النفى فيجب ان يكون ثابتا وههنا لم يجعل الامكان صفة للمعدوم بل ثابتا وجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان

كان مايئول اليه الممكن معدوما والتحقيق فى هذا الموضع هو ان الامكان
يقع بالاشتراك اللفظى عندهم على المعنيين احدهما يقابل الامتناع
وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع
من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية
والثانى الاستعداد وهو موجود عندهم معدود فى نوع من انواع
جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وعزيا فى بعد الخروج الى الفعل
فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث مهم يجب
ان يكون فى اثبات ذلك العرض وبقيه قال واما المدة فقالوا كل حادث
فعدمه قبل وجوده وتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم قبل
كالعدم بعد وليس القبل بعد فهى صفة وجودية فيستدعى موصوفا
موجودا فقبل ذلك الحادث شى موصوف بالقبلية لا الى اول فههنا
قبليات لا اول لها والذى يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فههنا زمان
لا اول له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان
يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده
بالزمان ولكان تقدم البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان
فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان
اقول انهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان

لسبب

بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان فى مفهومهما احتاجا
فى صيرورتهما بعد وقبل الى زمان اما اجزا الزمان فلا تحتاج الى غير
انفسها ولا العدم بالقياس اليها فى كونه بعدا وقبل الى غيرها واما البارى
تعالى وكل ما هو علة الزمان او شرط وجوده فلا يكون فى الزمان
ولا معه الا فى التوهم حيث يقيسها الوهم على الزمانيات فهذا ما قالوه
ههنا قال مسئلة العدم لا يصح على القديم ولما كانت هذه المسئلة احدى
مقدمات مسئلة الحدوث ناسنا ان نذكر برهانها هناك تقسيم الممكنات
على راى الحكما الحال قد يكون سبب القوام المحل اما بان يقتضى الحال وجود
المحل ثم يصير بنفسه حالة فيه او بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه وعلى
التقديرين لا يلزم الدور فالمحل الذى يتقوم بما يحل فيها يسمى بالهيولى
والمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع فهو اخص
من المحل فيكون عدمه اعم من عدم المحل اقول المحل قابل للحال فلا
يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه غير
معقول عندهم والمراد ههنا من الحال الذى يكون سبب القوام المحل
ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى وبين بدون بهذا البيان ان امتناع
الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد منهما الى الاخر لا يقتضى الدور و
الحال الذى لا يتقوم محله هو العرض ومحله الموضوع قال اذا عرفت

ذلك فنقول الممكن اما ان يكون فى الموضوع وهو العرض او لا يكون
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون فى محل وهو الصورة او يكون محلا
وهو الهيولى او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء
او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم
تعلق التدبير وهو النفس او لا يكون متعلقا وهو العقل واما العرض
فهو اما ان يقتضى نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة اما النسبة
فسبعة اقسام الاين وهو الحصول فى المكان والمتى وهو الحصول فى
الزمان او فى طرفه وهو الان والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك
وهو كون الشىء محاطا بغيره الذى ينتقل بانتقاله وان يفعل وهو التاثير
وان ينفعل وهو التاثر والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب
ما بين اجزائه من النسب وما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة
منها من النسب اما العرض الذى يقتضى القسمة فاما ان يكون بحيث
ينقسم الى اجزاء تشترك فى حد واحد وهو الكم المتصل ولا تشترك فى
حد واحد وهو الكم المنفصل اما المتصل فاما ان يكون الاجزاء المفترضة
فيه بحيث يوجد معا واما ان لا يكون كذلك والاول وهو الكم المتصل
القار الذات وهو اما ان يكون ذا بعد واحد وهو الخط او ذا بعدين
وهو السطح او ذا ثلثة ابعاد وهو الجسم التعليمى واما الكم المنفصل

غير

غير الذات فهو الزمان واما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذى
لا يقتضى نسبة ولا قسمة فهو الكيف واقسامه اربعة احدها المحسوسات
بالحواس الخمس وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤ اما للدفع
وهو القوة واما للتاثر وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة
بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء واما المنفصلة كالاولية
والتركيب اقول فى قوله او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم
فقط بالاستقراء نظر فان الحكما لا يعولون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون
اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم واجزائه والى ما ليس بجسم ولا باجزائه
وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم الاول بالمادى والقسم الثانى
المفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة والى ما يقوم بها والى ما
يتقوم بها والاول هو الهيولى والثانى هو الصورة وهما جزءا الجسم
والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف فى الماديات او لا
يتصرف وهما النفس والعقل واسماء انواع الكيف اما النوع الاول
فتسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راسخة كحمرة الدم والثانى
غير راسخة كحمرة الخجل واما النوع الثانى فيسمى بالحال والملكة اما
الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم فاما الملكة فبطئ الزوال كصحة
المصحاح واما النوع الثالث فتسمى بالقوة واللاقوة وليس اسم

القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهى المهو لان لا ينفعل بسرعة
والبطو لا قوه ولين ثابتر عن شى بل هو ما يقطع الحركه بسببه مسافة
قليلة والقوة اسم لاستعداد بسببه يفعل الشى بسهوله او ينفعل
بعسر واللاقوة اسم الاستعداد بسببه يفعل بعسرا وينفعل
بسهولة والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكرنا لك اما المتكلمون
فقد انكروا وجود الاعراض النسبيه اما الاضافة فلانها لو كانت
موجودة لكانت فى محل وحلولها فى محل نسبة بين ذاتها وبين ذلك
المحل فكان غيرها وذلك الغير ايضا يكون حالا فى محل ويكون
حلوله ايضا عليه ولزم التسلسل ولان كل حادث يحدث فان الله
تعالى يكون موجودا معه فى ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية
صفة وجودية لزم حدوث الصفة فى ذات الله تعالى ولان
الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء
على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصول
وجودها لماهيتها اضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة
سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشى موجودا قبل نفسه
هف واما نسبة الشى الى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها
نسبة اخرى الى ذلك الزمان ولزم التسلسل وكذا التاثير لو كان

صفة

صفة زايدة لكانت الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة الى موثر فكان تاثير

الموثر فيها صفة اخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كانت صفة زايدة

لكان موصوفية الذات بها صفة اخرى اقول لو كانت هذه المقولات

نسبا لكانت انواعا لجنس عال هو النسبة ولم تكن اجناسا عالية وهم لا يعنون

بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل بما تعرض بها النسب الا الاضافة فان

مفهومها النسبة ويستدعي تكرار النسبة واما كون الاضافة عرضا حالا

في محل فحلولها في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة تعرض للحال الى المحل

وللمحل الى الحال بعد الحلول كما تعرض للراس والذي الراس والتحقيق

ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا يكون في الخارج

الا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة فان ولادة

شخص من شخص امر موجود في الخارج واذا تصوره العاقل يعقل

ابوة في احدهما وبنوة في الاخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا عرضت

لشخص وان كان ذلك العروض اضافة اخرى لكنها لا يكون بابوة اخرى

فاذن لا تتسلسل الابوة وتلك الاضافة ايضا امر عقلي ولا تتسلسل لانها

تنقطع عند وقوف العقل وهم يقولون ان الله تعالى صفات اضافية

كالاول والاخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك بل يلتزمون

القول بهذه الصفات عن المعية الزمانية لله تعالى واما قوله حصول

الوجود للماهيه اضافه بينهما فليس بشي لان الاضافه ههنا ليست الا
بمعنى الانضمام وليس ذلك مما نحن فيه بشي وكون الشي في الزمان
يشبه كون الجسم في المكان الذى يقول بوجوده المتكلم واما النسبه
فيلحقها بعد ثبوتها واما التاثر فليس كل تاثر من هذه المقوله بل يريدون
التاثر الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم
فان الجزء منه لا ينفعان في زمان واحد فالهيئه الحاصله للسكين حين
يقال له هو ذا يقطع لا قبله ولا بعده هي المعنيه بان يفعل وقس عليه الا نفعال
والنسبه انما يعرض للعقل من القاطع والمقطوع والانصاف يقتضي
ان ينقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا اليه لئلا يلحق الناقلين شناعة
بسبب سوء النقل ق ا . اما الحكما احتجوا على ثبوت هذه النسب بان
كون السماء فوق الارض مثلا امر حاصل سوا وجد الفرض والاعتبار
اولم يوجد وهو ليس امرا عدميا لان الشي قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدميه والا لكان نفي المنفي
نفيا وهو محال فالفوقيه امر ثبوتي وليست هي نفس الذات لان الجسم
من حيث انه جسم غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث انه فوق معقول
بالقياس الى الغير ولان الشي قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والذات باقية
في الحالين اقول كون الشي عقليا كفوقية السماء بان كونه فرضيا فانحيه

السماء ربما

السماء بالفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك
الشي كفوقية السما واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا
والذهني يشملهما ويجب ان نفهم كل واحد منهما ليلا يقع بسبب الا
شتباه غلط قال ثم ان معشرا من قدماء المتكلمين اثبت لفوقه هذه
الجهة هذه الاعراض النسبية ولم يجدوا دفعا للتشكيلات المذكورة فالتزموها
واثبتت اعراضا لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالاخر قال المتكلمون هذا
باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه اقل من كله وكل ما كان
اقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله
متناه لانه ضعف المتناهي قال معشر لا نسلم ان كل عدد فله نصف بل ذلك
من خواص العدد المتناهي سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما كان اقل من عدد
فهو متناه اليس ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته وتضعيف
الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها اقول
غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان كل شي منه والشي ربما يكون متناهيا
من جهة غير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهي من الوجه الاول
وخواص غير المتناهي من الوجه الاخر كتضعيف الالف والالفين مرارا
لا نهاية لها فيكون احد غير المتناهيين نصفا للاخر ولا يلزم منه تناهي
احدهما قال ونحن نقول حجة الفلاسفة على اثبات السبب تقتضي كون

المتقدم والناخر صفتين موجودتين وذلك مح لان الاضافين يوجدان معا والقبليه والبعديه لا يوجدان الا معا فحلاهما يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هف ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس امرا سلبيا لانه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فهو اذن ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قايما به حال عدمه فيكون الموجود قايما بالمعدوم وهو مح قلنا قد بينا ان الاضافه تعقل عند حضور المضافين والمتقدم والمتاخر موجودان في التصور معا ولا يلزم من ذلك قيام موجود بمعدوم بل يلزم حلول معقول متعلق بمتصور وذلك غير مح وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهني الصرف قال واما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلا فان اريد به ما لكل واحد من اجزاء الجسم من الاين ومماسة الغير فلا نزاع في ثبوته وان عنى به امر وراء ذلك قايما بمجموع الاجزاء فهو مح لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزا وحدة باعتبارها صارت واحدة وح لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بالكثير

من الواحد

من الواحد لانا نقول الاشكال في كيفيه قيام تلك الوحدة بها كالاشكال
في قيام هيئة الوضع بها فان كان ذلك بسبب وحدة اخرى سابقه لزم
التسلسل وكذا القول في الملك اقول الهيئه المسماة بالوضع انما تحصل في
الاجزا بعد صيرورتها جملة واحدة وكذلك الزاويه في الشكل وليس ذلك
حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محل واحد
ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على سبيل ذلك دليل واما
الوحدة فهي التي يجعل المجموع واحدا واذا اعتبر فيه عدم الانقسام
بوجه ما مثل كعشرة فانها لا تنقسم من حيث عشرة وان انقسمت
من حيث هي احاد هي اجزا العشرة وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة
ولا يلزم منه ثبوته فان موضوع الوحدة الاولى هو الشي الذي يقال انه
واحد وموضوع الوحدة الثانيه هو الوحدة الاولى واذا لم تكن الموضوعات
في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع
المنقسم محتاجا الى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث
اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل قال واما الكميات
المتصلة فنقول لا معنى للسطح الا نهايه الجسم ونهايه الشي هي ان يفنى
ذلك الشي وفنا الشي لا يكون امرا وجوديا وكذا القول في الخط والنقطه
وايضا السطح لو كان عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلث فكان

جسما هف اقول السطح ليس هو فنا الجسم فقط فان الفنا لا يقبل الاشارة
الحسية والسطح يقبل والتحقيق يقتضى ان هناك ثلثة امور فناء للجسم
فى جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض فقط واضافة
يعرض للفنا فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذى نهاية والمقدار
موجود وبسببه يقبل الاشارة والفنا ليس بعدم محض بل عدم احد ابعاد
الجسم وهويته والاضافة عارضة لها متاخرة عنها وربما يعتبر السطح
وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط
والنقطة ولا يلزم من حلول السطح فى الجسم وانقسامه فى الجهات الثلث
كانقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض السارى فى محله وليس السطح
ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية فى محالها وكذلك الوحدة
والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم فى هذا
الموضع قال واما الزمان فهو مقدار الحركة عند ارسطاطاليس وقد احتجوا
على انه لا يجوز ان يكون موجودا بامور اولها انه لو كان موجودا لكان
اما ان يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضى فيكون حادث اليوم
حادثا زمان الطوفان هف او لا يكون قار الذات وح يقتضى العقل
بان جزا منه كان موجودا ولم يبق الان وان جزا منه حصل الان
والماضى والان هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان فى الزمان فلو كان

امرا وجوديا لزم التسلسل وهو مح اقول ان كان الزمان عرضا للذات لا يكون
الحاضر عين الماضي بل يكونان معا كما في الجسم الذي هو قابل للذات ولا يلزم
منه ان يكون جزء منه هو عين الجزء الاخر واما اذا كان الزمان غير قابل
للذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم منه ان يكون
للزمان زمان لان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء
متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتها ولا يلزم منه التسلسل قال
وثانيها ان الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال ولا شك في ان الماضي
والمستقبل معدومان واما الحال فهو الان وهو اما ان يكون منقسما او
لا يكون فان كان منقسما لم يوجد اجزاءه معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا
موجودا هف وان لم يكن منقسما كان عدمه دفعة لا محالة وعنده فناية
يحدث امر اخر دفعة ويلزم منه تتالي الانات ويلزم منه تركب الجسم من
النقط المتتابعة هف اقول الزمان اما الماضي واما المستقبل فليس
لهما قسم اخر هو الان انما الان هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل
كالنقطة في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل
والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الان وكل واحد منهما موجود
في حده وليس عدم في شي هو عدمه مطلقا فان السما معدوم في البيت
وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الان جزءا من الزمان لما امكن قسمه

الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الان ومن الان الى العشا
فان كان الان جزا لم تكن هذه القسمة صحيحة ولا امكن قسمة مقدار
من الزمان الى قسمين فالان موجود وهو عرض حال فى الزمان كالفصل
المشترك فى الخط وليس بجزء من الزمان وليس فناوه الا تغير الزمان
فلا يلزم منه تتالى الانات قال وثالثها الزمان لو كان موجودا لكان
واجب الوجود لذاته وفساد التالى يدل على فساد المقدم بيان الشرطية
انه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فلنفرض انه عدم فيكون
عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق
الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك
مح فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المح فاذن فرض عدمه مح فهو
واجب لذاته وانا قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته لان كل جزء
منه حادث وممكن فالمجموع متقوم بالاجزاء المتقوم بالممكن الحادث
يستحيل ان يكون واجبا لذاته اقول فرض عدم الزمان بعد وجوده
يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشى
فوجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقترن ذلك العدم بقبل
او بعد وهذا الغلط نشأ من قياس الزمان على ما فى الزمان ومن اقتران
وجود الشى بعدمه قال ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدار

المطلق

المطلق الوجود فيلزم ان يكون الله تعالى زمانا بيان الشرطيه انا كما نعلم بالضرورة
ان من الحركات ما كانت موجوده امس ومنها ما يوجد غدا كذلك نعلم
بالضرورة ان من الحركات ما كانت لله كان موجودا بالا امس وانه موجود
الان وسيبقى موجودا غدا وان جاز انكار احدهما جاز انكار الاخر لكن يستحيل
ان يكون مقدار المطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متغيرا استحال
انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير اقول القول
بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ ابى البركات فانه يقول الباقي لا يتصور
بقاوه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون
لبقايه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكلمون قالوا القديم
موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لا ولها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت
على المتغير ولم يبعض ذلك محالا قال فان قلت نسبة المتغير الى المتغير
هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت
هو السرمد قلت هذا التهويل خال عن التحصيل لانى قد دللت على ان مفهوم
كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات
فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان لم يكن ثابتا استحال وجوده في الثابتات
وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات اقول لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان
ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار

الذات الباقى مع الفنا الذات الباقى كالسما مع الارض وذلك الفرض معقول
محصل سوا كان ذلك يهوبلا اوغيرنهوبل وليس معيه المتغير والثابت
مستحيلا فانا نقول نوح عاش الف سنه وانطبق مدة بقا به على الف
دورة من الشمس واذا تقرر اختلاف المعانى فللمصطلحين ان يعبروا
عن كل معنى بعباره مرون انها مناسبه لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل
هنالك غيرد لاله العبارات على المعانى قال وخامسها وهوفى ابطال قول
ارسطاطاليس خاصه ان الزمان مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود
له فى الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزين والجزان
لا يحصلان دفعه بل عند حصول الاول فالثانى غيرحاصل وعند حصول
الثانى فالاول فانت واذا لم يكن الامتداد الحركة وجود فى الاعيان لم يكن
لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحاله قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه
لحضه الامام افضل فخر الدين اقول امتداد الشى القار الذات يجب
ان تكون فيما اجزاوه حاصلة دفعة واما امتداد الشى غير القار الذات
لا يمكن ان يكون فيما تكون اجزاوه حاصلة دفعه بل يجب ان تكون لا يوجد
منه جزان دفعه ولو لم يكن الامتداد فى لفظ الزمان معقولا لما سمى العقلا
الزمان بالمدة المشتقه من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس قال الزمان
مقدار الحركه وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام

فلم يعلموا

لم يعلموا ان الامتداد هو المقدار المتصل فكون في هذا النقض مكان عن محتاج

اليه قال. واما الكميات المنفصلة فليست امورا وجودية لانه لا معنى للعدد

الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز ان تكون صفة ثبوتية زائدة على الذوات

والا لكان لكل واحد من اشخاص تلك الماهية وحدة فيلزم التسلسل ولان

الاثنينية لو كانت صفة واحدة فهي قائمة بالوحدتين فاما ان يكون تمامها

قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم ان يكون

كل واحدة وحدها اثنين وهو محال وان توزعت على الوحدتين كان القائم

بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالاخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة

بل مجموع امرين وان جاز ذلك فليجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين

واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بان الانسان

الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحد مع تشاركهما في مسمى الانسانية

فالواحدية زائدة على الماهية وليست امرا عدميا لانها لو كانت عدمية

لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم

فتكون ثبوتية وان كانت وجودية فلا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات

فاذا كانت الوحدة عدمية يلزم ان يكون مجموع العدمات امرا وجوديا

فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات

اقول قد مر ان الوحدة امر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا

اعتبرت من حيث كونها موضوعا للوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى و
يكون نحو الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا يكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا
في مرتبة واحدة بل الاول معقول من الموضوع والثانية معقول من المعقول
من الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والانتباه فانية
بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار
عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدتين فيكون الاثنان
واحد من جميع احاد ما يفرض اثنين ويقال عليها اثنان واما قوله ان
الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات
فحاصله انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور
من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي عام يقع على الموجودات كالوجود
والشيء ويعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على موضوعاتها
لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا
كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الاحاد قال واما الكيفيات المحسة
منها بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان
ما يقوم به واما الصلابة فهي عبارة عن التالف بناء على القول بالجوهر
الفرد واللين عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا اقول لا شك في وجود
الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية وامتياز بعضها

من بعض

من بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصه بالكيانات ولو كانت الصلابه
والتاليف واحدا على راى القايلين بالجوهر الفرد لكان الماعندهم عن مولف
من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلابه وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها
وعدم الممانعة في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين قال تقسيم
المحدثات على راى المتكلمين المحدثات اما ان تكون متحيزا او قايما بالمتحيز
او لا متحيزا ولا قايما به اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين
واقوى مالهم فيه انا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا
لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستوا فيه الاستوا في تمام الماهيه
وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم تماثل
المختلفات لان كل مختلفين لا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما واما
المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول
هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزله اسم الجسم لا يقع الا
على الطويل العريض العميق وعلى المنقسم الذي قلنا الجسم ما فيه التاليف
واقله جوهران وهذا بحث لغوي اقول الاقدمون من المتكلمين قالوا
هو المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون
جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحاله وجود
محدث غير متحيز ولا حال فيه لكما قاله فان ذلك لا يقوله عاقل والقول

بان كل مولف جسم مما تفرد به ابو الحسن الاشعرى والباقون اعتبروا فيه
لابعاد الثلثة فقال الكعبى اقله يحصل من اربعة جواهر ثلثة كمثلث ورابعها
فوقها ويصير بها كمخروط ذى اربعة اضلاع مثلثات وقال باقى المعتزلة
اقله ثمانية جواهر اتالف كمكعب ذى ستة اضلاع مربعات و
الفلاسفة ايضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونه مولفا
من جواهر افراد قال اما الحال فى المتحيز فهو العرض وهو اما ان يجوز
اتصاف غير الحى به او لا يجوز اما الاول فهو المحسوس باحدى الحواس
الخمس والاكوان اما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر اختصاصا
اولياء هى الالوان والاضواء اما الالوان فالقدماء قالوا الخالص هو السواد
اما البياض فهو انما يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الصغار الشفافة
كما فى الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما فى بياض
البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة واما الضوء فقيل انه جسم وهو خطا لان الاجسام
متساوية فى الجسمية ومختلفة فى كونها مضيئة ومظلمة وعندنا على
الضوء شرط وجود اللون وعندنا هو شرط لصحة كونه مرئيا اما
الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية والاقرب انها عدم الضوء عما من
شانه ان يصير مضيئا لان فى الليل اذا جلس انسان عند النار وآخر بعيدا

عنها

عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهوا المتوسطه بينهما
مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهوا مظلما ولو كانت الظلمة
صفة ثبوتيه قايمه بالهوا لما اختلف الحال ومنها المحسوسه بالسمع
وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات عارضه اما للاصوات كالسين
والشين او حادثه في اخر زمان حبس النفس او اول زمان الملاقه
كالتا والطا ومنه يظهر ان الحروف غير الصوت ومنها المحسوسة بالذوق
وهي الحرافه والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومه والحموضة
والعفوصه والقبض والتفاهه تنبيه لاشك ان الحرافه يفعل تفريقا
والعفوصه قبضا فالمدرك بحس الذوق كله طعم او امر مركب من الطعم
ومن تفريق الحاسه وهذا متوقف فيه ومنها المحسوسه باللمس و
هي الحرارة والبرودة والرطوبه واليبوسة والثقل والخفه والصلابة
واللين اذ قد مر ان البياض يحصل من الاختلاط الهوا بالاجسام الشفافة
وكذلك السواد ايضا يحصل من اندماج اجزا الاجسام الكثيفه بعضها
في بعض والدليل عليه ان الزاج في غايه النفوذ لحدته والعفص في غايه
القبض ولبس احدهما باسود فاذا امتزجا نفذ الزاج في المسام الصغيرة
من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها في بعض وحدث
السواد ومن تركيبات الالوان يحصل الوان اخرى كما من الصفرة والزرقه

والخضرة وقال الحكما الصنفان هما البياض والسواد ولا تجاه من احدهما الى الاخرى ويكون بطرق كالغبره والزرقه والصفرة والحمرة واماما لها وكيفيات الاصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقل والخفه والجهارة والخفافه من كيفياتها وكذلك كيفيات اخرتها يميز الانسان صوت شخص من صوت شخص اخر واما الطعوم التسعه قالوا سبب ذلك ان تاثير ملثه اشياء الحرارة والبرودة والكيفيه المتوسطه بينهما في ملثه اشيا الكثافه واللطافه والحاله المتوسطه بينهما والمثله في الثلثه تسعه ويرد عليه ان العفوصه والقبض يختلفان بالشده والضعيف ولو صير الشده والضعف موضوعيهما نوعين لكان كل واحد من هذه الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوه الدبس وحلاوه الطبرزذ وغيرها المركبات منها ايضا كثيرة لا احد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذين ذكروها قسموها الى الملايمة وغير الملايمة وفيها اختلاف لا حد له كما في سائر المحسوسات وعدوا الخشونة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام في هذا الموضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

قال مسيله منهم من جعله البرودة عدم الحرارة هو خطاء لانا نحس من البارد بكيفية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم

لا يحس

لايحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة

تنبيه الرطوبة ان كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت

عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية

واليبوسة في مقابلها مسئلة الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل المسكن

في الجو قسرا يحس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا يحس بخفته

مع عدم حركتها مسئلة اللين معناه عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا

مسئلة الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن

كون بعضها ارفع وبعضها اخفض اقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان

الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملايم يحس به من جهة مقتضاه

كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت

الحاسة محتاجة الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي امرا

غير ملايم فيها فيحس به ولم يقل احد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون

للاحساس بالجسم احساسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد

الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل وامثالها ضد مقتضيات

الحرارة كالتخلخل والخفة وامثالها والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة

لاممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال الموضوعها

والثقل والخفة لم يذهب احد الى انهما ليسا زائدين على الحركة بل هما عرضان

يسميها المتكلمون اعتمادا والحكما ميلا وقوله اللين عدم ممانعة الغامز
والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة تقتضي ان يكون اللين
والرطوبة عند الفلاسفة شيا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي
عدم ممانعة مع تفرق الاجزا والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع
لما عدتا في الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبداهما قال مسئلة من الفقها
من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قابلة بانفسها وابطالها
بابطال انتقال الاعراض اقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوء
والرايحة وامثالهما فانهم لما راوا الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى
قابله والرايحة تنتقل من ذي الرايحة الى الحاسة حسبوا انها تبقى بعد
مفارقة محالها قال اما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز
امر ثبوتي فنقول هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر
في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه امر مشار اليه فهو اما جوهر واما
عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو
محال اللهم الا ان يفسر ذلك بالمماسة ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو
حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه اقول هذا غلط من جهة
اشتراك اللفظ فان لفظة في يدل في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل
والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون

الجسم مع

الجسم مع جسم اخر في مكان واحد الثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث
يدل على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد القايم بذاته
الذي لا يمانع الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط
بالجسم ذي المكان عند قوم وهو بديهي الا انه خفي الحقيقة والمكان
ان كان عدميا لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المعدوم
بمعنى انه في العدم وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى
مقاوم للداخل عليه ممانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه المداخل والى غير
مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر الممانع يمكن ان يداخل
غير الممانع وذلك هو كون الجوهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول
الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير المعنى الذي يراد به فرق لهم
حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه — مسئله اختلفوا في ذلك
الحصول هل هو معلل بمعنى اخر والحق عدمه لان المعنى الذي يوجب
حصوله في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا
يصح فان صح فاما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا
يقتضي فان كان الاول كان هو الاعتماد ولا نزاع فيه وان كانت الثاني
لم يكن ان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في جزء اللهم
الا بسبب منفصل ثم يعود الكلام الاول فيه واما ان لم يصح وجوده الا بعد

حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر
فيه ولو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى لزم الدور اقول
قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بان الكون وهو عرض علة للكائنية
وهي صفة وقد قال المصنف في التفريع على القول بالحال ان ثبوت الحال
للشي اما ان يكون معللا بموجود قايم بذلك الشي كالعالمية والمعللة بالعلم
او لا يكون كسوادية السواد وههنا اراد ان يبين الاختلاف الواقع
بين المتكلمين وهو ان الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد
الذي هو عرض ام لا فان ابا هاشم واصحابه اثبتوا معنى هو علة للحركة
والسكون وابو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة
كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكاينية وغفلوا
عن كونها معللة بالحصول وههنا الكلام في معنى يعلل الحصول به على
عكس ذلك وجه مثبتي هذا المعنى انا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا بغير
واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات الكلام
لكونه امرا ونهيا وخبرا قدرنا على نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل
استويا في حوان التحريك وحال القادر معهما على السوا فلا بد من
معنى بسببه يقدر على بعض التحريكات دون بعض فهنا معاني يقل
ويكثر وهي مقدورة للقادر حتى بواسطتها حرك ما حرك وضعف

هذه

هذه الحجج عن عن الشرح قوله مسئله الحركه عبارة عن حصول الجوهر في حيز
بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد
اكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون
حركة ولا سكونا وقيل هو السكون وهو انما يصح اذا قيل الحركة عن السكون
والبحث لفظي والاجتماع هو حصول الجوهرين في حيزين لا يمكن ان يتخللهما
ثالث والافتراق كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث والدليل على وجود
هذه المعاني ان الجوهر يتحرك بعد ان لم يكن متحركا والتغير من امر الى امر
يستدعي وجود الصفة لا يقال هذا منقوض بان الباري تعالى كان
عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم
لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا والا فترى انه لم يكن فاعلا للعالم
ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع ان تكون صفة حادثة والا افتقرت الى
احداث اخر ويلزم التسلسل وايضا فالمعنى يكفي في تحققه كون احدى
الحالتين ثبوتية وانتم ادعيتم ان الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان لانا نجيب
عن الاول بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات
وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول
في الحيز الا ان الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز اخر كان حركة
وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز سكونا واذا كان كل واحد منهما

من نوع واحد وثبت كون احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الاخر كذلك وبهذا
الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه امر ثبوتي اقول
هذا الحد للحركه هو حدها عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر
الفرد وتتالي الانات وتتالي الحركات الافرادية الغير المتجزيه واما قوله
السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فيقتضي
ان يكون الحركه التي يكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب ان يقال
هو الحصول في حيز بعد حصول في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة
وقد قال هو ذلك بعينه في اخر هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز
حالة الحدوث وجوديا يكون مفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا
وقد مر الكلام فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول او الحصول الاول
للجسم الحادث وهو لا يكون حركه ولا سكونا لخروجه عن حديهما واما من
قال هو السكون فانما قاله لانا نقول الاكوان في الاحيان كلها سكونات ويكون
بعضها حركات باعتبار ذات اخر وذلك لانه قد روي عن ابي الحسن
الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا
تحرك الى مكان اخر فاول كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته اليه
وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد
والحركه كونان متواليان في مكانين فاذن الكون الاول سكون وعلى هذا

القول يلزم ان تكون الحركة عين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص
بجوهر واحد والذي قاله يفهم منه ان تكون لجوهرين اجتماع واحد والصواب
ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر
اخر ثالث والكون او الحصول في الحيز عند المتكلمين هذا نوع وهذه
الاربعة الاجناس تحته وقدماؤهم يقولون للاعم نوعا وللاخص تحته
جنسا له والجواب عن نقض العلم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير
الذات مبني على كون العلم اضافة ويجي القول فيه قال مسئله زعم
قدما الاصحاب ان الاجتماع والافتراق امران مغايران للسكون المختص
للجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا متى عقلنا الجوهرين الحاصلين في الحيزين
بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد علمنا هما مجتمعين فلا حاجة الى
الزايد اقول نعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يقترن بفقدان لا يتخللهما
ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزايد
غير ذلك قال مسئله اختلفوا في ان المحوي حال استقراره في الحاوي
المتحرك هل يكون متحركا والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات اقول
انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق
مكانه ومتحرك باعتبار بعض الاشارة اليه من شي واحد فلذلك قيل
انه متحرك بالعرض اي بتبعيه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه

قال مسئلة الاكوان باسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول فى حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضاده وان اقتضت الحصول فى حيز واحد فلاشك فى تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذى تقتضى الحصول فى الحيز الاول مع ما يقتضى الحصول فى الحيز الثالث فما فوقه

اقول حجتهم على ان الاكوان التى تقتضى الحصول فى حيز واحد متماثله امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفه وفيه نظر وحد الضدين ان كان باللذين لا يمكن اجتماعهما دخلان فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان فى الحد وان زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون فى حيز لا يعاقب يمكن ان يعاقبه كون فى حيز يتخلل بينهما حيز او احيان والمشهور عند المتكلمين الاخير من هذه الحدود وعلى هذا لا يكون لضد الاضد واحد فقط قال اما الاعراض التى لا تتصف بها غير الحى فاجناس منها الحيوة واعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس و الحركة فهو معقول وان كان شيئا ثالثا فلابد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر واحتجوا بانه لولا امتياز الحى من الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحى بهذه الصفة اولى من الجماد واحتج ابن سينا فى القانون بان العضو

المفلوج

المفلوج حی فحیوته اما ان تکون قوه الحس والحرکه اوقوه التغذیه اوبوثا
ثالثا والاول باطل لان العضو المفلوج لیس له قوه الحس والحرکة والثانی
باطل لان قوه التغذیه قد یبطل مع بقا العضو المفلوج حیا ولان القوه
الغاذیه حاصله للنبات ولاحیوة له فثبت ان الحیوة امر ثالث والجواب
عن الاول انه معارض بانه لولا امتیاز الذات الحیة بما لاجله یصح ان
یصیر حیا والالم یکن بان یصیر حیا اولی من غیره وهذا یقتضی اشتراط
الحیوة لحیوة اخری فکل ما هو جوابکم هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثانی
ان معنی کون العضو المفلوج حیا بقاء قوه التغذیه فیه قوله قد یبطل هذه
القوه مع بقاء الحیوة قلنا لا نم فلم لا یجوز ان یقال القوه باقیة ولکنها
عاجزة من الفعل قوله الغاذیه حاصله فی النبات قلنا انت بنیتا علینا
علی ان ما ذیه النبات والحیوان مختلفان بالنوعیه والماهیه والمختلفان
لا یجب اشتراکهما فی الاحکام اقول فیل الاعراض التی لا یتصف بها غیر
الحی عشرة الحیوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والکراهة
والشهوة والنفرة والالم ولم یقل احد ان الاعتدال المزاج اوقوة الحس
والحرکه هو الحیوة بل قالوا ان الاول شرط حصول الحیوة للحیوان المرکب
من الاخلاط اومن الارکان والثانی معلول للحیوه وقوله فی المعارضة
وهذا یقتضی اشترط الحیوة لحیوة اخری لیس بشیء لانه یقتضی اشتراط

الحيوة المخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن ان لزم ان يكون ذلك
المخصص حيوة اخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوه التغذيه قد يبطل
مع بقاء العضو المفلوج حيا في مادة المفلوج عن محتاج اليها لان قوة
التغذيه قد يبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز
ان يكون القوه باقيه لكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يريد بالقوة
الباقيه التي يصدر عنه هذا الاثر بالفعل والا ففي العضو المفلوج ايضا
قوه الحس والحركه باقيه لكنها عاجزة عن الاحساس والحركه واختلاف
عاذيتي النبات في الحيوان ليس بحسب المفهوم منها انما هو بحسب مبدايهما
فان مبدا احديهما النفس النباتيه ومبدا الاخرى النفس الحيوانيه وبحسب
تصرفهما فيما يحصلانه غذا فان الاولى تتصرف في البسايط والثانية في
المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف ماهيه المعلول
الفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم وليس هو الحيوة بعينها وهو المطلوب
مسيله القائلون بهذه الصفه منهم من اثبت الموت صفه وجوديه محتجا
بقوله تعالى خلق الموت والحيوة ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم
الحيوة عما من شانه ان يكون حيا واجاب عن التمسك بالايه بان الخلق
هو التقدير ولا يجب كون المقدر موجودا اقول القائل بكون الموت ثبوتيا
هو ابو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحيوة عما من شانه

ان يكون

ان تكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل فى مفهومه سبق الحيونه على ذلك
العدم والا لكان الحسن عند قرب طول الحيوه فيه ميتا قال مسئلة البنيه
ليست شرطا لوجود الحيوة خلافا للمعتزله والفلاسفة لنا ان القايم بمجموع
الاجزا اما ان يكون حيوة واحدة او القايم بكل جزء حيوة على حدة الاول
يقتضى حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة وهو مح واما الثانى فمح ايضا
لان الاجزا متماثله فلو توقف جواز قيام الحيوة لجزء واحد على قيام الحيوة
بجزء اخر لكان الامر من الجانب الاخر كذلك ولا يلزم منه الدور وهو مح اقول
الاولى ان نقول حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة باطل عند اكثر المتكلمين
وليس بمحال فى بديهة العقل ولا بالنظر اليقينى كما مر قوله واما الثانى فمح
يقال له الذى ذكرته يقتضى احالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما
لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر به لزم الدور
ولكن ان قيل هاهنا قيام الحيوة بكل جزء موقوف على كون ذلك الجزء مجامعا
لغيره من الاجزاء لا يلزم منه الدور قال ومنها الاعتقادات وهى امور
يجده الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضروره وهى اما
ان تكون جازمة او مترددة اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهى الجهل
وان كانت مطابقة فاما ان لا تكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن
سبب وهو اما نفس تصور طرفى الموضوع والمحمول وهو البديهيات

اوالاحساس وهو الضروريات اوالاستدلال وهو النظريات واما الذي
لا يكون جازما فان كان التردد على السويه فهو الشك وان كان احدهما راجحا
فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم تنبيه لما كانت مراتب القوه والضعف
غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك اقول تعريف الاعتقادات
بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقه بينها وبين غيرها تعريف بما يعم
جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب ان
يقال هي امور يمكن ان يحكم فيها بنفي او اثبات حتى يختص بها وجعل الظنون
والاوهام من قبيل الاعتقادات ليس ما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون
الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفي قوله اوالاحساس وهو الضروريات
نظر فان الاصطلاح ليس على ان الضروريات هو المحسوسات لاغير قال
مسئله اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف
الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي
وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي اقول
المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم
بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم
به قال مسئله قيل العلم سلبي وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلب ما
ينافيه والمنافي ان كان عدما كان هو عدم العدم فيكون ثبوتا وان كان

وجودا

وجود افعدمه يصدق على المعدوم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هف

وقيل انه انطباع صوره مساويه للمعلوم في العالم وهو باطل والا لزم ان

يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لا يقال المنطبع صورته ومثاله

لانا نقول الصورة المثال ان كان مساويا في تمام الماهيه للمعلوم لزم المحذور

والا بطل قولهم لكنه اخرى يلزم ان يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة

عالما بهما لا يقال حصول الماهيه للشئ انما يكون ادراكا اذا كان ذلك

الشئ مما من شانه ان يدرك لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول

فالمدرك هو الذى له الحصول وكان الجدار من شانه ان يدرك لان من

شانه ان يكون له الحصول احتجوا بانا نميز بعض المعلومات عن بعض

والتميز في النفي الصرف محال واذ قد لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو

في الذهن جوابه هذا يقتضى ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن

فمن تخيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهيه الجبل وذلك باطل بالبديهة

اقول الحكم بان القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر

لان المنافى ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا

يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتيا انما هو عدم العدمى ولا يجب

ان يكون عدم العدمى ثبوتيا فان عدم العمى كما في الحجر وبل فمن نزل

في عينيه ماء وبل في الجدار لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله ولو كان

وجودا فقدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعلم بثبوت ما ادعى
ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذن العلم سلبي واما ابطال
القول بالانطباع بوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم
قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشيء وبينه
فان الانسان ناطق وصورته ليست ناطقة وقوله ان كان مساويا في تمام
الماهية لزم المحذور فالصحيح انها ليست مساوية في تمام الماهية لان
المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها لا صورتها
واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية في النوع لكانت الصورة غير
الماهية وجاز ان يكون المقتضي لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك
وما به الامتياز وايضا في الكتب جعل العلم هو حصول الماهية فالذي قاله
ههنا ليس مما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس
الحصول فالجدار من شانه ان يدرك اذ له الحصول ليس بصحيح لانهم
قالوا الادراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص فانا لو قلنا
الغنى حصول مال عند من شانه ان يحصل له مال لا يلزم منه ان يكون الحمار
الذي يحصل عنده مال غنيا قوله في الجواب الآخر هذا يقتضي ان يكون
المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن مبني ايضا على عدم الامتياز و
الاثنينية بين الشيء وصورته لان الحاضر في الذهن ههنا صورة لو كان

الشيء

الشئ الذى هو صورته موجود الكانت هذه الصورة مطابقة له قال
وقيل انه امر اضافى وهو حق لما انه لا يمكننا ان نعقل كون الشئ عالما الا اذا
وضعنا فى مقابلته معلوما ثم القايلون به منهم من سمى هذه الاضافه
بالتعلق واثبت امرا اخر يقتضى هذا التعلق ومنهم من قال العلم عرض
يوجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا امورا
ثلثة واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق واما العالمية والعلم فمما لم يثبت
بالدليل اقول المعلوم الذى وضعه بازاء العلم ان كان معدوما فليت شعرى
اين يكون ان لم يكن فى الذهن والذى سمى هذه الاضافه بالتعلق ابو الحسين
البصرى ومن تبعه والقول بان العلم عرض يوجب العالمية هو قول القايلين
بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول قال مسلة اختلفوا
فى ان العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين وعندى انا ان فسرنا العلم بنفس
التعلق لم يصح وذلك لانه يصح ان نعقل كون الشئ عالما باحد المعلومين
مع الذهول عن كونه عالما بالاخر ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه
بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض
ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق
المضادة وليس كلامنا فى ذلك العلم بل فى العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة
وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال

كل معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم
الواحد بهما وكل معلومين لا يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر لم يمتنع
ان يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل عندي باطل لان العلم بمضادة السواد
والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض مع انه انه يصح ان يعلم
السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بامرين يصح العلم
باحدهما مع الجهل بالاخر اقول العلم القديم عند اهل السنه متعلق بمعلومات
الله تعالى التي لا نهاية لها مع انه واحد وهذا البحث متعلق بالعلم المحدث
فقال ابو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة
وحكى عن ابي الحسن الاشعري ذلك وانكره الاستاد ابو اسحق وقال انه
ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب
الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة
ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما
عن الاخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع
الذهول عن شي اخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف
اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الاجزا داخلا
فيه وح قد تعلق بامرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانت استدللت
على الامتناع بصحة تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما

بالاخر

بالاخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وايضا كان يجب ان يكون مع الذهول
عن الاخر وانت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وذلك لان المطلق
ههنا التعلق بمعلوم من لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم اخر وايضا على تقدير تقييد
العلم بما يوجب التعلق حمل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين و
ذلك غير معقول فان المضادة لا تعلق الا من شيئين على ان يكون الشاة
شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشبه ولا فرق بين المضادة المطلق والمضادة
المخصوصة الا بعدم التعيين ووجود التعيين فما يتعلق المضادة بهما
ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول المجوزين بقوله العلم
بالسواد البياض يتعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح
لان كلامهم في المضادة المتعلقة بها وتصور السواد وحده غير تصور السواد
المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين اللذين
يتعلق بهما معا قال مسئلة المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه و
مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه
المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي
نوع مغاير العلم التفصيلي اقول اعترف ههنا بان الشيء المعلوم من وجه
والمجهول من وجه مغاير الوجهين وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند
ابطال قوله التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان مغاير الوجهين

لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين قال مسئلة
العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة خلافا للشيخ ووالدي رحمه
الله لنا ان النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم
الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية
القدم والحدوث اقول والده ذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف
باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مخالف للمشروط وايضا فقد
الاعتقادات متضادة ومشروطة بشروط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم
مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وحدوثه
ولوالده ان يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف وانها يختلف
بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها
قال مسئلة العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه
لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية اقول يريد بالضروري
ههنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات
هي الضروريات وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن
الاشعري قال تنبيه اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا
وبالفرع ضروريا والا فعند وقوع الشك في الاصل يحصل الشك في الفرع

فيصير الضروري

فيصر الضروري غير ضروري هذا خلف اقول ان كان المراد بالاصل المصدقات
التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه
نظر لان التصورات يمكن ان يكون كسبية والتصديقات الموقوفة عليها
ضرورية قال مسئلة اختلفوا في ان اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما
لنفسهما او لامر يرجع الى الصارف والاقرب ان المنافاة ذاتية لان الجزم
بالثبوت شرطه ان لا يكون نقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا
الشرط اقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون نقيضه احتمال هو
الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه فالاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا
كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع اعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه
واما في اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره قال مسئلة منهم من قال المعدوم
غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس
بثابت لا يكون معلوما فعورض بان تخصيصه باللامعلومية يستدعي
تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بان
المعدوم في الخارج ثابت في الذهن فقيل عليه الثابت في الذهن اخص
من الثابت فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كلامنا فيه انما الكلام في العلم
بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل لانا اذا علمنا ان شريك الله
تعالى معدوم فحضور الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يجب وجوده

لذاته والحاصل في الذهن ليس كذلك فان قلت الحاصل في الذهن
تصور الشريك لا نفس الشريك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث
انما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نفيا محضا فكيف
حصل التصور وان كان ثابتا فثبوته اما في الذهن او في الخارج و
فيه ما مر قوله المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو
موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة
بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك
الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض
لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق
الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية
ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية واما قوله
شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاصل في الذهن
ليس كذلك فالجواب ان مفهوم الشريك ههنا مشتمل على مماثلة
من متماثلين وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة و
امتناع الوجود من حيث المغايرة لذات الله تعالى والموصوف
بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت
هذا الوصف العنواني له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار

هذا

هذا الوصف المحكوم عليه بالوجوب من حيث المماثله ومتعلق كل
وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير
تلك الجهه فينبغى ان نفهم فى امثاله هذا القانون حتى ينحل الاشكالات
التى يورد عليها قال مسئله المشهور ان العقل الذى هو مناط
التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحاله المستحيلات
لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك احدهما عن الاخر
لكنه محال لاستحاله ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا البته او عالم بجميع الاشيا
ولا يكون عاقلا ثم ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله فى البهايم
والمجانين فهو اذن علم بالامور الكليه وليس ذلك من العلوم
النظريه لانها مشروطة بالعقل ولو كان العقل عبارة عنها لزم
اشتراط الشى بنفسه فهو محال فهو اذن عبارة عن علوم كليه بديهيه
وهو المطلوب فقيل عليه لم قلت ان التغاير يقتضى جواز الانفكاك
فان الجوهر والعرض مثلا زمان وكذا العله والمعلول سلمناه لكن
العقل قد ينفك عن العلم كما فى حق النايم او اليقظان الذى لا يستحضر
شيا من وجوب الواجبات واستحاله المستحيلات وعند هذا
ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهيه عند سلامة
الالات اقول قال ابو الحسن الاشعرى العقل علوم خاصة ونايت

المعتزلة في العلوم التي تشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح
لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي ابو بكر هو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي
من اهل السنة هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة وما ذهب اليه
المصنف هو الصواب قال وههنا القدرة والمرجع بها في حقنا
ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر وراء هذا ففيه
النزاع احتج اصحابنا بان حركة المختار ممتازة عن حركة المرتعش وليس
الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز اقبل
الاتصاف بالفعل او حال الاتصاف والاول باطل على قولكم لان القدرة
لا يثبت قبل الفعل عندكم والثاني صح لان المرتعش كما لا يتمكن من
ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن ايضا عن تركها حال
وجودها لاستحالة ان يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد
ويقال ايضا متى ثبت هذا الامتياز احال ما خلق الله سبحانه الحركة
الحركة او قبلها فالاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى
ضروري والثاني باطل لان حصولها قبل ان خلقها الله تعالى مح وعلى
التقديرين لا يثبت الاختيار اقول قوله المختار لا يتمكن من الحركة حال
وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يتمكن من الحركة مع فرض وجود

الحركة

الحركة اما مع قطع النظر منه فلا يجوز وهكذا القول في الاعتراض الثاني فان
الاختيار بحال ما خلق الله الحركة مع لغرض وجود الحركة اما مع قطع النظر
عن ذلك فممكن لوجود القدرة المقتضية له قال ويقال للمعتزلة ثم متى
يثبت هذا الاختيار عند استوا الداعي ام عند رجحان احدهما على الاخر
والاول مح لان عند الاستوا يمتنع الفعل وعند الامتناع لا تثبت المكنة
والثاني مح لان مع حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا
تثبت المكنة اقول الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل وتركه
من القادر بحسب الداعية او عدم داعيه وهو متساوي النسبة الى الطرفين
عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويها عند اعتبار احدهما ومتقدموهم
جوزوا صدور احد الطرفين من المختار من غير ترجيح احدهما على الاخر
واوردوا امثلة الجائع والعطشان والهارب اذا حضرهم رغيفان
متساويان وقدحان متساويان او طريقان متساويان فانهم يختارون
احدهما من غير ترجح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شي و
العلم بالرجحان شي ولعله يختار احدهما لوجود الرجحان وان لم يفطن
الرجحان ومتاخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بان الطرف
الراجح يكون اولى ولا ينتهي الى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاحمي
وانكر بعضهم كون الاولوية كافية لمثل ما مر في خواص الممكن وابو الحسين

واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاجسام فان نفس الاختيار هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة متساويين والقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع ومن علم التمييز بين الامرين في هذه المسئلة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالايجاب والاختيار قال مسئلة القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة اقول المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها قال احتجوا بان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة مع المقدور لزم اما قدم العالم او حدوث

قدرة

قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد عليكم ايضا لانه حال حصول
القدرة لا ممكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة لفعله فان قلت انه
فى الحال مامور لا بان ياتى بالفعل فى الحال بل بان ياتى به فى ثانى الحال قلت
هذا مغالطه لان كونه فاعلا للفعل اما ان تكون هو نفس صدور الفعل
عنه واما ان تكون امرا زايدا عليه فان كان الاول استحال ان تكون انه
مامور بان يفعل فى الحال فعلا لا يوجد الا فى ثانى الحال وان كان الثانى
كانت تلك الفاعليه امرا حادثا فيفتقر الى الفاعل والكلام فى كيفيه
فعلها كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وعن الثانى انه منقوض
بالعلة والمعلول والمشروط والشرط وعن الثالث ان المؤثر فى وجود
افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات
السابقه فلا اثر لها البته وهذا لا يمكن تحققه فى قدرة العبد لانها
غير باقيه اقول السوال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان
من حيث هو قادر حتى يومن فى حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا
يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه فى حال قدرته على الايمان لو كان
مكلفا بالايمان كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا فى السوال الثانى الحاجه
الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا اليها
ماخوذة مع حدوث الفعل او عدمه وفى السوال الثالث لا نسبه

لقدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا اخذت مع
وجود الارادة او عدمها لا سقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله
في الجواب هذا وارد عليكم لانه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل
ايضا فيه نظر لانه اذا اخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل
بعينه فالفعل لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها
بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع ح وايراد النقض بالعلة والمعلول
والشرط والمشروط ليس بنافع لان العلة ايضا قبل وقوع المعلول ممتنعة
العلية وكذلك حال وقوعه وذلك لا يضاف القبلية والحال اليها
والقول بان تعلق قدرة الله تعالى بزمان حدوث الفعل موثر
في وجود الفعل ايضا ليس بشئ لان الفعل يجب زمان حدوثه وان
لم يكن قدرة ومنشا جميع هذه الاغلاط شئ واحد وهو ما مر ذكره
قال مسئلة القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة
عبارة عن المكنة ومفهوم المكنة من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك
ولان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحال ان
يصير مصدرا للاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع
فقبل هذه الضميمة لم يكن ذلك قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية
لم يكن القدرة قدرة الا على راجح اقول المعنى لا يختلف بتبدل لفظ

القدرة

القدرة لمفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذاك مشتركان
في مفهوم التمكن وانما يختلفان من حيث تعلقها تارة بهذا او تارة بذاك
فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين
وان كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم
القدرة على انواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على انواع تعدد
المقدورات وهذا لم يقل به احد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى
الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقيل المرجح لا يكون قدرة على
الفعل تقتضي ان يصير القدرة مبدا للفعل مع زائد وهو عين مذهب
من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى ان القدرة
لا يصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي
تكون مع احد الضدين غير التي تكون مع الضد الاخر لا سيما انهم لا يفرقون
بين القدرة وبين مبدا الفعل اولترك مسله عند اصحابنا العجز
صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل والذي يقال لبين جعل العجز
عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس ضعيف لانا نساعد على
ان كليهما محتمل وانه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال اقول ان كانت
القدرة عبارة عن سلامة الاعضا فالعجز عبارة عن افة تعرض
للاعضا وتكون وجوديا والقدرة اولى بان لا تكون وجودية لانّ

لان السلامة عدم الافه وان كان العجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودى ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضا تعبر عنها بالتمكن وبما هو علة له فالعجز عدم تلك الهيئه فالقدرة وجوديه و العجز عدمي قال ومنها الارادة الكراهه ومن الناس من زعم ان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعه وهو باطل لانا نجد من نفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيتغايران والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان يعرض طبعه عن شرب الدواء ثم يريده اقول القايل بهذا لا يقتصر على هذا بل يريد فيه بعد علمه بان له او لغيره ممن يوثر خيره فيه منفعه يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضه ثم في وجود ميل مترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر فان هذا الميل يحدث من لا يقدر على تحصيل ذلك الشي قدرة تامه فيحصل له ميل الى شي يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب ممن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور قال مسئله منهم من قال ارادة الشي كراهة ضده وهو باطل لانه قد يراد الشي حالة الغفلة عن ضده اقول الصواب ان يقال ارادة

الشي

تلزمها كراهة ضده بشرط التفطن بالضد قال مسألة العزم عبارة عن
ارادة جازمة حصلت بعدما لتردد فيه والمحبة عبارة عن الارادة
لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله
تعالى ارادة الطاعة والرضا قلة الاعتراض في فعل انه ترك الاعتراض
اقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن اراء
العقلية وعن الشهوات والنفرات المخالفة فان لم يوجد ترجيح
لطرف حصول التحير وان وجد تحصل العزم والمحبة تقع باشتراك
الاسم على ارادة هو مبدا فعل وهو الذي نسبه الى ارادة الثواب
او الطاعة وعلى تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما
محبة الله عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضا قال
ابو الحسن الاشعري انه ارادة اكرام المومنين ومثوبتهم على التابيد
وهذا في الله تعالى واما في العبد فهو ترك الاعراض والرحمة قيل
هو النعمة وقال ابو الحسن الاشعري هو ارادة الانعام والولاية ارادة
الاكرام والتوفيق والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتبعيد
والسخط وارادة التعذيب والاختيار عند ابي الحسن هو الارادة و
اختار له او فعل به حينا والمشبهة هي الارادة والكراهة يفرقون بينهما

قال مسئلة المنافات بين ارادتي الضدين ذاتية او لصارف فيه ما تقدم في باب الاعتقادات اقول قيل ارادة الحركة ترجيح صدورها وارادة السكون ترجيح صدوره وكما انهما متقابلان لذاتهما كذلك ارادتهما وقوم اخر قالوا ارادة الحركة تصرف الفاعل عن ارادة السكون والكلام فيه مثل ما مر قال مسئلة الارادة تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدرته اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان تكون بلا توسط في ايجاد الشي او بتوسط والاول يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط قدرة وارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شي آخر فاذن من قضاء الله تعالى وقدرته وقوع بعض الافعال تابعا لاختيارنا وله يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا موثر الا الله تعالى قال ومنها كلام النفس ولم يقل به احد الا اصحابنا قالوا الامر والنهي والخبر امور معقولة يعبر عن كل واحد منها كل لغة بلفظة اخرى فهي معان متغايرة لهذه اللغات وليس عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الامر عبارة عن الارادة

لان الله

لان الله تعالى يامر بما لا يريد ويريد ما لا يامر به وظاهر انه ليس عبارة عن
العلم والقدرة والحيوة فلا بد من نوع اخر اقول قالوا كلام النفس
هو الفكر الذى يدور فى الخلد ويدل عليه العبارات تارة وما يصطلح
عليه من الاشارات اخرى والدليل على اثباته ان العاقل اذا امر
عبده بامر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه
يدل على ما يجده ببعض العبارات او بضروب من الاشارات او برقوم
من الكتبة هكذا قيل وقيل ابو هاشم اثبت كلاما فى النفس سماه بالخواطر
وزعم ان ذا الخاطر يسمعها ويدركها وقال ابو الحسن ان لفظ الكلام
يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال
قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك
قال ومنها الالم واللذة اما الالم فلا نزاع فى كونه وجوديا ثم قال
محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص من الالم وهو باطل اذا وقع
بصر الانسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور
بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق
اليها وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك الموافق والالم ادراك المنافى
وهو قريب بقول المعتزلة منه قالوا ان المدرك ان كان متعلق الشهوة
كالحكة فى حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كما فى

حق السليم كان ادراكه الما ومثل هذا الكلام لا نفيد القطع الالم ليس الا
الادراك وانفقت الفلاسفه على ان تفرق الاتصال توجب الالم في
الحي وخالفتهم لان التفرق عدمى فلا تكون علة للامر الوجودى وزاد
ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك
المنافى والحد ينعكس فكل ادراك للمنافى الم وهذه الحجه لفظيه اقول
نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعيه و
ذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال الحاسه تقتضيه تلك
حال فاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزله يدل على انهم
يقولون ان اللذة والالم هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف
متعلقهما وهو اما المشهوة او المنفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام
لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك وخالفه المصنف فى
ان تفرق الاتصال ليس بموجب للالم فى الحى انما كان لانه يقول
التفرق يوجب سوء المزاج الذى تقتضيه طبايع المفردات عند
تفريقها فالسبب الذاتى هو طبايع المفردات والتفريق يقتضى
زوال الاعتدال الذى حصل من الكسر والانكسار والتفريق
ليس سببا بالذات الا لامر عدمى هو زمان الاعتدال والالم
انما حصل من سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين

المصرى

المصرى لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سيبا ثالثا وهو سوء
المزاج يدل على خلاف ذلك ما قاله الفريق عدمى فلا يكون علة
للوجودى وفيه نظر لان العدم لا يكون علة لموجود والعدمى ربما
يكون علة كعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك فانه علة لاحد الاكوان
الذى هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذا فى الحيوان
الصحيح للجوع وتفرق الاتصال فى العضو الذى لا يكون فيه حس
او يعرض له خدر او يكون معه استمرار او يكون مولما بل الالم عندهم
احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه عن طبعى وكلامهم
يدل على ذلك ولا شك فى ان الحمى وهو سوء مزاج مولم وان لم
يكن هنالك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافى فهو
اذن حد للالم واذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا
قال ومنها الادراكات وهى غير العلم لانا نبصر الشى ثم نغيب
عنه فنجد تفرقة فى الحالين مع حصول العلم فيهما فالابصار غير
العلم لكن الفلاسفة والكعبى وابا الحسين زعموا انه ما يدل الى
تاثر الحدقة بصورة المرى والمتكلمون محتاجون الى القدح فى
هذا الاحتمال لكنهم شانا انه يقال جميع بصيرا اقول قالوا الادراكات
خمسة هى الحواس وزاد القاضى ابو بكر منها ادراك اللذة والالم و

وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا
والقول بان الابصار موثر في الحدقه خاص بمن سعى الالة وليس
ببعيد ان تكون في غيره على وجه اخر كما في الالات فانهما فالعبد
بخلاف ما يثبته لله تعالى قال مسله اختلفوا في الابصار منهم
من قال انه خروج الشعاع عن العين وهو باطل والا لوجب تشوش
الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع ان نرى نصف السما لامتناع
ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشيا او يوثر في جميع الاجسام
المتصله بحدقتنا وبينها اقول القائلون بالشعاع وهم الحكما ا
المتقدمون لا يقولون بخروجه عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء
يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح
ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيران لا تشوش به و
ايضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان
عرضا لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا الشعاع من العين كيف
يصل الى السما دفعه فان الحركه تحتاج الى زمان وغير ذلك
وكل ذلك لازم على سائر الاشعه وكلما يقولون في جوابه هناك
هو الجواب ههنا وامتناع رويه نصف السما بشعاع الحدقة
دعوى مجرد ولو قال يدل الامتناع الاستبعاد لكان اصوب واذا

جانانيضي

جاز ان يضئ نور سراج صغير هواء بيت كبير وجد رانه ولم يستبعد
ذلك فذلك انضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع
باشتراطه بكون المبصر فى ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس
واحد لما كان بعضه معينا فى افادة البعض وايضا كما يقع لشعاع الاجرام
النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما عاد بها من الاجسام الشفافة
يقع كشعاع البصر مثله بعينه كما بين فى كتاب المناظر والمرايا وبالجملة
الكلام فى هذا الموضع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فيطلب
من الصناعة المخصوصة به قال ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل
والا لما ادركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم فى الصغير ولما راينا القريب
على قربه والبعيد على بعده وهذان الوجهان انما يلزمان من قال
المرئى هو الصورة المنطبعة فقط اما من جعل انطباع والصورة الصغيرة
فى الحدقة شرطا لادراك المرئى الكبير فى الخارج فلا يرد عليه ذلك اقول
انما قال بالانطباع ارسطو واصحابه وبينوا السبب فى رؤية العظيم
من بعيد صغيرا وابطاله بامتناع الانطباع العظيم فى الصغير غير صحيح
لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه او مقداره بل قالوا بانطباع
شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضى ادراك ذى الشبح
على عظمه وذلك كما ينطبع فى المراة نصف السماء والاجرام التى فيه

واما رويه القريب على قربه والبعيد على بعده يعني الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد ادراك الابعاد ونحن لما نفذر علينا ان يعبر عنه استبعدناه مع انا نرى النقاشين ينقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها اعماق تلك الاجسام وابعادنا منها قال مسئله الادراك عند سلامة الاله وحصول المبصر وساير الشرايط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزله والفلاسفه لنا انا نرى الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزايه دون البعض مع استوايها باسرها في كل شرايطه لانا لما راينا الجسم الكبير فقد راينا كل واحد من اجزايه ويستحيل ان يكون روية كل واحد من تلك الاجزا مشروطه برويه الجز الاخر والا وقع الدور فروية كل واحد منها غنيه عن رويه الاخر واحتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها والجواب انه معارض بجميع العاديات اقول القائلون بان ابصار الله تعالى للموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار عند الشرايط المذكوره لامتناع ان يكون ابصاره بالة وان يحجبه شي عن شي واما المعتزله والفلاسفه يقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة

شرايط

شرايط بعد سلامة الاله وهى كون المبصر كثيفا عن مفرط الصغر و
محاذيا للالة او فى حكم المحاذاة زمانا او المتوسط بينهما شفافا ووقوع
الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد
المفرط وان يقصد الابصار ذو الة الابصار وان لا تقارنه ما يوجب
الغلط ويدعون فى وجوب الابصار العلم الضرورى واما تعليل روية
الكبير صغيرا برويته بعض اجزايه دون بعض فليس بشى فان ذلك يتفق
من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الثالث فى ذلك بالعاديات هو ان
يقال من المحتمل ان الشمس لا تطلع غدا وان الجبال القائمة قد صارت
جواهر والبحار دما وامثال ذلك مع انا نجزم بعدمها بسبب اجراء
العادة كذلك ههنا من المحتمل ان لا يبصر مع اجتماع الشرايط لكنا
نقطع بالابصار ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار
قال مسلة اختلفوا فى انه هل تعتبر فى السمع وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام
لنا لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب
لان الهواء النافذ فى مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول
الذى باعتباره كان حاصلا للحروف ولانه كان يجب ان لا يدرك
جهات الصوت كما انا لم نلمس الشى الا حال وصوله الينا لا جرم لا

سمعه

ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله اقول القائلون بالتموج لا يشترطون

فيه بقاء الهوا على شكل والذى تمثلون به من تموج الماء ليس المراد

منه حدوث الشكل المرئ فيه بل الكيفية الحاصلة فى نفس جرمه

بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية فى الماء الذى يلى موضع القرع

فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل فى عمق الماء والهوا

وايضا لا يقولون بامتناع وجود التموج فى جسم غير الماء والهوا بل يجوزونه

فى غيرهما كما يحس به فى الاوانى الصفرية وارتعاشها زمانا بسبب

القرع واحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا حدث القرع

على جسم مصمت لا مسام له اصلا فان السامع يسمع الصوت من غير

ان يصل من موضع القرع هوا الى صماخه بل يتادى التموج من ذلك

الجسم الى الهواء الذى يجاوره ومن الهوا الى الصماخ وادراك الجهات

بسبب هيئة تبقى فى الهوا تفيد الاحساس بجهة القرع وقال

ابو البركات البغدادى كان النفس تتبع الهوا المقروع فى جهة القارع

حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللمس لا يجدى بطائل ميلة

ادراك الشم قد يكون لتكيف الهوا المتصل بالخيشوم بكيفية ذى الرائحة

وقد يكون لانفصال اجزا لطيفة منها ووصولها الى الخيشوم كما فى

البخورات وقد يكون لتعلق القوة المدركة بالرائحة وهى هناك وهذا

صعف

ضعف الاحتمالات واما ادراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه وهذه اشارة
مختصرة الى اقسام الاعراض اقول الوجهان الاولان موجودان فانا
لا نقص باحساس رايحه وفي التبخيرات والوجه الثالث بعيد فان القوة
تعرض محلها ولا تنتقل من محلها قال احكام الاعراض مسئلة اتفق المتكلمون
والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها لان الانتقال عبارة عن الحصول
في حيز بعد الحصول في حيز اخر وذلك انما يعقل في المتحيز والعمدة
المشهورة انا لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الاوصاف غير اللازمة
فاما ان لا يحتاج ح الى المحل او يحتاج والاول بط لانه يكون ح غنيا
بذاته عن المحل والغنى بالذات عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه
اليه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج
الى محل مبهم وهو مح لان مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج
والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج او الى محل معين
فلزم استحالة مفارقته عنه وهو المط وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان لا
يحتاج قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه قلنا
العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب ان لا يكون في المحل حتى يكون
ذلك منافيا لحصوله في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب
ان يكون في المحل وهذا لا ينافيه الحصول في المحل بسبب منفصل سلمنا

انه يحتاج الى المحل لكن لم يحتاج الى محل معين وما ذكر تموه منقوض
باحتياج الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين
فاحتياج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يجب تعين المحل
الواحد بالشخص اقول نفى الانتقال بمعنى الحصول في حين بعد الحصول
في غيره من الاحيان عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن
ان يتخيله فضلا عن ان يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال عنها
بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض
لذلك اصلا وما اورده من الحجة ضعيف بما ذكره والبرهان عليه
ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخص الا بما يحل فيه والشي
المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن ان يحتاج الى علة مبهمة
لان المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما يكون
موجودا في الخارج لا يفيد وجودا في الخارج بالبديهة فالعرض
اذن لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل بعينه يتحقق وجوده الشخصي
ويبطل بتبدله ذلك الوجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه واما الشي
المحتاج في صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير
كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان ينتقل
من حيز بعينه الى حيز اخر يساوي الحيز الاول في معنى الحيز وهكذا اذا

تعين

تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا
الى احد اجزاجير ذلك النوع لا بعينه ولذلك امكن استقاله الى جز اخر
وايضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن ان يختلف
شرايطه بحسب ازمنة مختلفة كالهيولى المحتاجة الى صورة ما بعينها
وذلك عند ما نحن فيه قال مسئلة اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض
بالعرض خلافا للفلاسفة ومعولنا انه لا بد من الانتها بالاخرة الى الجوهر
وح يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالكل قايم به واحتجوا
بان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة مغايرة للسوادية قايمة
بها وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض
قايم بالسوادية وايضا فكون العرض حالا في محل ليس نفس العرض ونفس
المحل لصحة ان يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول وليس امرا عدميا لانه
نقيض اللاحلول فهو صفة قايمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كالكلام
في الاول فيهما اعراض لا نهاية لها ويقوم كل واحد منها بالاخر والجواب
عنها بمقدمات تقدم تقريرها اقول وجوب الانتها الى ما يقوم بالجوهر
لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض للاخر بالجوهر والقايل
بامكان قيام العرض بالعرض معترف بان الانتها لا يمكن ان يكون الا الى الجوهر

انما الخلاف فى التوسط هل يمكن ام لا وهو لم يتعرض لذلك وما اورده
فى احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح لانه اقام الصفات فيها مقام
الاعراض والصفة ما لا يعقل الا مع غيره والعرض ما لا يوجد الا فى غيره
وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونيه
فجنس السواديه وهو جزء من مفهوم السواديه لان السواد لون
بعض البصر واللون احق بان يكون موصوفا وكونه قابضا للبصر احق
بان يكون صفة الحس لا يكون عرضا قايما بالنوع ولا الجزء بالكل وايضا
كون العرض حالا فى محله اضافة ولا وجود لها الا فى العقل كما مر ولا يتسلسل
بل ينقطع عند وقوف العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيضا للاحلول
لا يقتضى وجود الحلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على ما مر غير مفيده
ههنا والقائلون به يقولون كل عرض حل فى محل فانه يعتبر صفة لمحله
والسرعه يجعل الحركه سريعه ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركه
لا للجسم والوحدة ان كانت عرضا فوحدة العرض حل فيه والنقطه فصل
للخط لا الجسم قال مسله اتفقت الاشاعرة على امتناع بقا العرض لان
البقا صفه ولو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض ولانه لو صح بقا
العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقا لا يكون واجبا والا لا نقلب
الشى من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى بل يكون جايزا وله سبب وهو اما

ما وجودی او عدمی اما الوجودی فاما الموجب کما یقال انه یعنی الطریان
الضد وهو محال لان طریان الضد علی المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه ولو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار کما یقال الله تعالی
یعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان یکون قد صدر عنه
امر او لم یصدر فان صدر عنه امر فما اثره فی تحصیل امر وجودی
فهذا یکون ایجادا لا اعداما وان لم یصدر عنه اثر فهو مح لان القادر
لا بد له من اثر واما العدمی فان ینفی لانتفاء شرطه لکن شرطه الجوهر
وهو باق والکلام فی کیفیة عدمه کالکلام فی عدم العرض فثبت انه
لو صح بقاؤه ولا یمتنع عدمه لکنه قد یعدم فیمتنع بقاؤه فنقل علی الاول
لا نسلم ان المعارض سلمناه لکن لم لا یجوز قیام مثل هذا العرض بالعرض
وعلی الثانی لم لا یجوز ان یجب عدمه بعد بقایه فی زمان معین وهذا
لان عندکم کان جایز الوجود فی الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا فی الزمان
الثانی فلم لا یجوز ان یبقی ازمنة کثیرة ثم ینتهی الی زمان یصیر فیه
ممتنع الوجود لعینه وح لا یبقی لا لسبب سلمنا انه لا بد له من سبب
لکن لم لا یجوز ان ینتفی لانتفاء الشرط وهو ان یکون الاعراض الباقیة
مشروطة باعراض لا یبقی فعند انقطاعها یفنی الباقی ولا سبیل فی دفع
هذا الاحتمال الا الاستقراء الذی لا یفید الا الظن ثم احتجوا علی جواز

نقايها بانها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول فتكون كذلك في
الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان
اخر جاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان اخر وعلى هذا لم لا
يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واجبا
لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحنه وتعالى قوله ابو الحسين
البصري يدعي ان العلم بنفا بعض الاعراض كالسواد والبياض ضروري
وقوله طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة
لا يقبل القايل بان الضد ينتفي عند طريان ضده بل يقول عدم الضد
الاول معلل بطريان الضد على محله وترجيح احد القولين على الاخر
محتاج الى دليل وقوله للعدم ان صدر عنه امر فتاثيره في تحصيل امر
وجودي اضاعه مسلم عنه فانه يقول تاثيره امر متجدد وذلك
الامر ليس ايجاد معدوم بل هو اعدام موجود ما الدليل على ان الاول
ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين
وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان او عدما والا لما كان الطرفان
متساويين بالنسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج الى انعقاد
الشرايط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله الى وجود
شرط اخر فان الشمس فاعل لاضاءة وجه الارض وشرطه المحاذات

فانها

فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضئ وان كان القابل والفاعل
موجودين وباقي الكلام ظاهر قال مسئله اتفقوا على ان العرض الواحد
لا يحل في محلين الا اباهاشم فانه قال التاليف عرض واحد حال في محلين
وافقنا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة
زعموا ان الاضافه عرض واحد قايم بمحلين كالجوار والقرب لنا لوجاز
في العقل ان تكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز ان تكون
الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان فتكون الجسم الواحد
حاصلا في المكانين ولانه وافق على امتناع الحلول في الثلاثه فبطلانه
بالفرق واحاله صعوبة التفكيكات على الفاعل المختار ولى من التزام هذا
المحال اقول نفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيان احدهما
ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الاخر والثاني ان العرض
الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له والاول
باطل لما قاله فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو
صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين
في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيره في محل واحد كالسواد و
الحركه والتاليف والحرارة مما لا يدفعه احد والدليل على بطلانه ان العرض
محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن حلوله في محلين ثبت

استغناؤه بكل واحد منهما عن الاخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما
ومستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم يقم حجه على امتناعه والفلاسفه
يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيره كالوحده بالقسمة
الواحدة والسليب بمجموع الاضلاع الثلثه المحيطه بسطح والحيوة بنية
منجزية الى اعضائه وابو هاشم انما قال بقيام تالف واحد بجوهرين
لان عدم انفكاك المولف منهما دون المتجاورين يحتاج الى عله ولو قام
بكل واحد منهما ذلك العله تعذر انفكاكها ولم يقل بقيامه بما فوق
الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلثة جواهر ثم ازيل واحد منها
من الاجتماع بالباقين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان
مولفين وذلك بخلاف ما علله الوجود قال بعد ابطال قيام العرض
الواحد بمحلين في جواب الى هاشم ان احاله صعوبه التفكيك على الفاعل
المختار بان يلصق احدهما بالاخر اولى من التزام جواز حلول العرض
الواحد في محلين قال اما الاجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها
اما المقوم ففيها مسايل مسيله لا شك في تركب الاجسام المركبه عن
الاجزا اما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام والانقسام
الممكن اما ان يكون حاصلا بالفعل او لا يكون كذلك وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهيا او غير متناه فيخرج عن هذا التقسيم اقسام اربعة

احدها

احدها ان الجسم مركبا من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا
وهو قول جمهور المتكلمين وثانيها انه مركب من اجزاء غير متناهيه بالفعل
وهو قول النظام وثالثها انه غير مركب لكنه قابل للانقسامات متناهيه
وهو قول مردود ورابعها انه غير مركب لكنه لا ينتهى فى الصغر الى حد
الا وبعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفه اقول
اطلاق اسم المقوم على الاجزا مخالف للعرف فان المقوم يقال للمحمول
الذاتى والجزء لا يحمل على كله والذى يصير الشى المبهم بسببه محصلا بالفعل
كالفصل للجنس والجزء لا يكون كذلك والقول المردود وهو الذى نسبه
فى ساير كتبه الى محمد الشهرستانى فانه يقول بذلك فى كتابه الموسوم
بالمناهج والبيانات قال لنا وجوه الاول ان النقطه بالاتفاق امر
وجودى ولان الخط مماس بها غيره وما به يماس الشى غيره لا يكون عدما
محضا وهى غير منقسمه بالاتفاق ولانها طرف الخط فلو كانت منقسمه
لكان طرف الخط احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا ولان موضع الملاقات
من الكره الحقيقيه المماسه لسطح المستوى الحقيقى غير منقسم والا
لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الكره مضلعه ثم هذه
النقطه ان كانت متحيزه ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها
ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو

المطلوب اقول قوله ان النقطه بالاتفاق امر وجودی ثم قوله وهی

غیر منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهایة الشی عدمه ولا یکون وجود

والنقطه عند من یقول بها نهایة الخط فاذن هذا اتفاق من غیر

تراضی الخصمین ولو قال بدل ذلک باعتراف القائلین به لکان اصوب

قوله وان کانت عرضا فمحلها ان کانت منقسما لزم انقسامها بانقسام

محلها ایضا غیر مسلم عند مخالفیه فانهم یقسمون الاعراض الی الساریه

فی محلها الی غیر الساریة ویعدون النقطة فی غیر الساریة ویقولون

ان غیر الساریة لا یجب انقسامها بانقسام محالها وملاقاة الکرة

الحقیقیة للسطح الحقیقی المستوی یکون عندهم بنقطة هی طرف

قطر یمر بمرکز الکرة وبموضع التماس والا فاذا ماست الکرة سطحا

آخر مستویا بالطرف الآخر من ذلک القطر ومرت دائرة عظیمة

بنقطتی التماس انقسمت تلک الدائرة بسبب التماسین الی اربع

قسی اثنان متماسان للسطح واثنان غیرهما بینهما ویلزم من ذلک انطباق

القوس علی السطح المستقیم وذلک محال وکونها التماس بنقطة وانقسام

محل النقطة لا یوجب کون النقطة منقسمة علی ما مر المسئلة الثانی الحرکة

لها وجود فی الحاضر والا لم یکن ماضیة ولا مستقبلة لان الماضی هو الذی

کان موجودا فی زمان حاضر والمستقبل هو الذی یتوقع حضوره

کذلک

كذلك وما يمتنع حصوله لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فرذلك الحاضر غير منقسم
والا كان بعض اجزايه قبل البعض فعند حصول احد النصفين لا يكون النصف
الاخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هف فاذن الجزء الحاضر من الحركة
غير منقسم وعند فنايه يحصل جزء اخر غير منقسم فالحركة مركبة من امور
كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم نعقل القدر المقطوع من المسافة بكل
واحد من تلك الاجزا التي لا تتجزى ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه
نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة هف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر
الفرد اقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي وفي المستقبل
واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس
بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك ساير الفصول
المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزايها اذ لو كانت الفصول المشتركة
اجزا للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة
اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هف فاذن
الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبنى عليه بيانه والمخالف
لا يسلم ان الماضي من الحركة كان موجودا في ان حاضرا نما يقول هو الذي
كان بعضه بالقياس الى ان قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار
في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الان الفاصل من الماضي والمستقبل

لا يمكن ان يتحرك فان الحركة انما تقع فى زمان وليس شى من الزمان بحاصل
لانه غير قار الذات ثالثها الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
لامتنع الوصول من اوله الى اخره بالحركه الا بعد الوصول الى نصفه ولامتنع
الوصول الى نصفه الا بعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهيه
وجب ان لا يصل المتحرك الى اجزا المسافه الا فى زمان غير متناه وفساده
يدل على فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزا التى لا نهاية
لها حاصله بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شى واحد قابل
لانقسامات غير متناهيه لانا نقول القول بوجد ما يقبل القسمة
باطل لوجوه احدها وهو ان وحدته ان كانت نفس الذات او من لوازمها
امتنع ان تنها الا عند عدم الذات وان كان من العوارض الزائله وهو
مح لان القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة فى نفسها
قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة اخرى يلزم التسلسل وان لم تقم
بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمه بالفعل فالموصوف بها
كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها انا اذا جعلنا الماء الواحد ماين
فالماءان الحاصلان ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فمن المعلوم
بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثانى وكان مغايرا له فالجزءان كانا
موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك

احداثا

احدنا لهذين الماسن واعداما للباء الاول وهو بط بالبديهه وثالثها ان
كل جزء ممكن فرضه فى الجسم فهو موصوف بخاصيه عزحاصلة فى الجزء
الاخر لان مقطع المنصف موصوف بالتنصيف ولا يتصف بها الا هو و
كذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنه خاصته
بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفه يوجب حصول الانقسام
بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل كما ان المسافة ينقسم
الى اجزا لا الحد يقف عندها كذلك زمان الحركه والمفاصل المبينة غير
متناهيه الا بالفرض كذلك الزمان الذى يقطع فيه تلك المسافه يكون
فى الفرض قابله لاجزا كاجزا المسافه بعينها فان كانت المسافة ذات
مفاصل غير متناهيه كان زمان قطعها مثلها قوله فى ابطال وحده
ما يقبل القسمه ان القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام بط لجواز
قيام الوحدة بالوحدة بمكن فى العقل وفى الوجه الثانى ادعا الضرورة
بان احد الماسين الموجودين قبل القسمه ليس هو عين الثانى مشتمل
على دعوى نفى القسمة مع فرضها ولذلك لزم المح ولا يلزم فى كونهما
غير موجودين قبل القسمه عدم شى بعد القسمة غير الاتصال
وحدوث شى غير الاتصال وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا
بالبديهه وفى الوجه الثالث ان الاجزا المفروضه يستتبع الخواص

ليس بشئ لان تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضى
الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض   احتجوا بامور احدها
ان كل متحيز يفرض فان الوجه الذى منه يلاقى ما على يمنه غير الذى
منه يلاقى ما على يساره فيكون منقسما وثانيها انا اذا ركبنا سطحا
من اجزاء لا يتجزى ثم نظرنا اليها رأينا احد وجهيه دون
الثانى والوجه المرئى غير الذى ليس بمرئى ويكون منقسما
وثالثها انا لو ركبنا خطا من ستة اجزاء ووضعنا فوق طرفه
الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا ثم حركنا الى ان يصل كل واحد
منهما الى اخر المسافه فلا بد وان يمر كل واحد منهما بالاخر ولا يمكن
ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذى متصل الثالث والرابع
واذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحد من نصفيه
نصف كل واحد منهما فيلزم التجزية الجواب عن الكل ان ما
ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة
فى الذات فان مركز الدائرة يحاذى جملة اجزاء الدائره مع ان المركز
نقطه غير منقسمه   انما حكم فيما مضى بنفى السطوح والنقطه
واجاب ههنا بما هو مبنى على ثبوتهما وعلى تغاير الجهات ولقايل
ان يقول الجهات المتغايرة ان كانت عدميه فلا يعاقب بهما على قولك

وان كانت

وان كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الاول
وان كانت اعراضا وكانت حاله في غير تلك الجواهر لم يكن مقتضية
لتغاير التماس فيها وان كانت حاله فيها وجب تغايرها انقسام الجواهر
لتغايرها وكون المركز محاذيا لجمله اخر الدايرة لا يفيد في هذا الموضع لكون
ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به التماسات
غير واحد فان تماس ما يماسه من جهة لا يقع على موضع يماس ما يماسه
من جهة الاخرى ولذلك لزم التغاير هاهنا ولم يلزم في المركز
مسيلة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ومعناه ان
التحيز صفة حالة في شي فالتحيز هو الصورة ومحله الهيولى واحتج عليه
بناء على نفي الجوهر الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال
والقابل للشي موجود مع المقبول لا محاله والاتصال لا يبقى مع الانفصال
فالقابل للانفصال شي مغاير للاتصال لا محاله لم لا يجوز ان يقال الانفصال
هو التعدد والاتصال هو الوحدة والجسم اذا انفصل بعد اتصاله
كان معناه انه صار متعددا بعد ان كان واحدا والطارى والزايل
هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم القول
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما
اختص به بل قال به جميع الفلاسفه والتحيز لا يقول به الا بعض المتكلمين

وهو صفة الماهية بشرط الوجود وليس له الى الصورة نسبة ولو كان
الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس بمتصل
ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد وكل ما هو جسم فاما متصل او منفصل
واما واحد او متعدد فاذن لا شى مما هو قابل لهما بجسم فقد سموا
القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفى
الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض لها التاليف
فيصير جسما   مسئلة زعم ضرار والنجار ان ماهية الجسم مركبة
من لون وطعم ورايحة وحرارة او برودة ورطوبة او يبوسة وهو
باطل لان المتحيزات متساوية فى ماهية التحيز ومتباينة بالوانها
وروايحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتحيز
ماهية متغايرة لهذه الصفات   هذا مذهب غير معقول ان
كان المراد بهذه الاجزاء التى يتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان
المراد انها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فتساوى الاجسام فى التحيز
وتباينها فى هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز
صفة للجسم وقد قال المصنف فى مسئلة تماثل الاجسام ان الحصول
فى الحيز حكم من احكام الجسم ولا سيما المختلفة يجوز اشتراكها فى حكم
فاذن الاشتراك والتباين فى الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا

من تلك

من تلك الاجزا   النظر الثانى فى العوارض مسلة اختلف اهل
العالم فى حدوث الاجسام والوجوه الممكنه فيه لا تزيد على اربعة
فانه اما ان تكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات
او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور
من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثانى فهو قول ارسطاطاليس
وثا وفرسطيوس وثامسطيوس وبرقليس ومن المتاخرين ابى نصر
الفارانى وابى على بن سينا وعندهم ان السموات قديمه بذواتها
وصفاتها المتعينه لا الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث
ومسبوق بالاخر لا الى الاول واما العناصر فالهيولى فيها قديمة
بشخصها والجسمية قديمه بنوعها وسائر الصور قديمه بجنسها
اى كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى بدايه واما الثالث فهو
قول الفلاسفه الذى كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كثاليس و
انكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنويه كالمانويه
والديصانية والمرقونية والماهانية ثم هولا فرقتان الفرقة
الاولى زعموا ان تلك الماده جسم ثم زعم ثالس انه الما لانه قابل لكل الصور
وزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هوا ومن صفوة الهواء
تكونت النار ومن الدخان تكونت السما ونقال انه اخذه من التورية

لانه جا فى السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة
فذابت اجزاوه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق
منه السموات وظهر على وجه الما زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبل وزعم انكسمالبيس انه الهواء وكون النار من لطافته والما والارض
من كثافته وزعم ابرقليطس انه النار وكون الاشياء عنها بالتلطف
واخرون قالوا انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والما
والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لا نهاية له
وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزا صغيرة متلافه
اجزاء على طبيعة الخبز واجزا على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من
تلك الاجزا شى كثير وصار محسوسا ظن انه حدث
وهذا القايل هو على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال
بالكمون والظهور وزعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا
فى الازل ثم ان الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس
ان اصل العالم اجزا كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون
القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دايمة ثم انفق
فى تلك الاجزا ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها
على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر

ثم حدث

ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها
هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم هو النور والظلمة
صاحب الملل والنحل نقل عن ثالس الملطى انه قال المبدا الاول ابدع العنصر
الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة
موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع
الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى
الا وفى ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ومقصود العامة ان الصور
والمعلومات فى ذات المبدا الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته
ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال وزو العجب انه نقل عنه
ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها من السما والارض وما
بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء و
من صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السما
ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز
دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل وفيها الاخير قال وفى التورية
فى السفر الاول جوهر خلقه الله ثم نظر اليه الى اخره ثم قال وكان ثالس
الملطى انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول
الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش وكان عرشه على الماء

واما انكسماليس الملطى فقد نقل عنه مذهبه فى التوحيد وخلو الاشيا
ثم قال فى الاخر ونقل عنه ايضا ان اول الاوايل من المبدعات
هو الهوا وذكر ما ذكره المصنف وفى الاخير قال وهو ايضا من مشكوة
النبوه قال وحكى فلوطرخيس ان ارقليطس زعم ان الاشيا انما
اصطمت بالبخت وجوهر البخت هو نطق عقلى ينفذ فى الجوهر الكلى واما
انكساغورس فقد نقل عنه ان المبدا الموجودات متشابهة الاجزا
وهى اجزا لطيفه لا يدركها الحس ولا ينالها العقل وهو اول من قال بالكمون
والظهور ولم يعقل العقول بالخليط منه واما ارقلس بعده ايضا قال
بالكمون والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة فهذا ما اورده صاحب
الملل والنحل ويدل على ان فى بعض هذا المنقول شكا واسناده الى التورية
فيه نظر وقال المصنف فى بعض مصنفاته ان ديمقراطيس قال ان
البسائط التى تتالف منها الاجسام كريه الشكل والشيخ ذكر فى الشفا
فى الفن الثالث من الطبيعيات انهم قالوا انها غير متخالفه الا
بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال
مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات
الخمسة المذكورة فى مجسمات اقليدس هى اشكال الفلك والعناصر
وبالجملة نقل منهم اختلافات لا فائدة فى ذكرها : الفرقه الثانيه

الذين

الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الحريانية
وهم الذين اثبتوا القدما الخمسة: البارى والنفس والهيولى والدهر
والخلا فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة
ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشيا
معرفة تامة واما النفس فانه تفيض عنها الحيوة فيض النور عن القرص
لكنها جاهلة لا تعلم الاشيا ما لم تمارسها وكان البارى تعالى عالما بان النفس
تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره
مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شان البارى تعالى الحكمة
التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من اصل
التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه
الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه
تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها
وسببا لعلمها بانها ما دامت فى العالم الهيولانى لم تنفك عن الالام و
اذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها فى عالمها اللذات الخالية
عن الالم اشتاقت الى ذلك ورجعت بعد المفارقة وبقيت هناك
ابد الاباد فى نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت
الشبهات الداخلة على القائلين بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم

قالوا لو كان هذا العالم محدثا فلم احدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين
وما احدثه قبل ذلك ولا بعده وان كان خالق العالم حكيما فلم ملاء
الدنيا من الافات واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما
لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لما نرى ان اثار الحكمة ظاهرة
لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا في العالم ويحير الفريقان في ذلك
واما على هذا الطريق فلا اشكالات لانا لما اعترفنا بالصانع
الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل ولم احدث العالم في هذا الوقت
قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم البارى
تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا انه بعد وقوع المحذور
صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان واما الشرور الباقية فانما
بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها بقي ههنا سوالان
احدهما ان يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة
به فان حدث ذلك التعلق بكليته لا عن سبب فجوزوا حدوث العالم
بكليته لا عن سبب والثانى ان يقال فهلا هذا يمنع البارى تعالى
النفس من التعلق بالهيولى اجابوا عن الاول بان هذا السوال غير
مقبول من المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك في النفس وعن

مقبول ايضا من الفلاسفه لانهم جوزوا في السابق ان نكون علة معدة
للاحق فهلا جوزوا ان يقال النفس قديمه ولها تصورات متجددة
غير متناهيه ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور
الموجب لذلك التعلق واجابوا عن السوال الثاني ان الباري تعالى
علم ان الاصلح للنفس ان تصير عالمه بمضار هذا التعلق حتى انها
بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وايضا فالنفس بمخالطتها الهيولي تكتسب
من الفضايل العقليه ما لم تكن موجودة لها فلهذين الغرضين لم يمنع
الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولي قد مر ان الحرناسين يقولون
بالقدماء الخمسة. وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول من عاذيمون
الذي تعالى انه شيث ابن ادم عليهما السلام انه قال المبادي الاول
خمسه. الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلا وبعدها
وجود المركبات وبعض هذه الاسوله والاجوبه كانها كلام هولاء
المتاخرين وانا اورده هذا المذهب في القسم الثاني اعني قول الذين
قالوا اصل العالم ليس بجسم لقولهم الهيولى قديه وذكرته في قولهم
باعم من ذلك وهو ان اصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدما
الخمسة الفرقه الثانيه اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا
المبادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات

بالبسايط وهى امور كل واحد منها واحد فى نفسه ثم تلك الامور اما
ان تكون لها ماهيات وراكونها وحدات اولا يكون فان كان الاول
كانت مركبه لان هناك تلك الماهيه مع تلك الوحدة وكلامنا ليس
فى المركبات بل فى مباديها وان كان الثانى كان مجرد وحدات
وهى لا بد ان تكون مستقله بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير
فتكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا فى المبادى المطلقه هف فاذن
الوحدات امور قايمة بانفسها فان عرض الوضع للوحده صارت
نقطه فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل
السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم وظهر ان مبدا الاجسام الوحدات
نقل عنه ان الوحده تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة
من الغير وهى التى تقابلها كثره وهو المبدا الاول والى وحده مستفادة
من الغير وهى مبدا الكثره وليست داخله فيها بل تقابلها الكثره ثم
تتالف منها الاعداد وهى مبادى الموجودات وانما اختلف الموجودات
فى طبايعها لاختلاف الاعداد بخواصها وفى شرح ما ذكره طول
ليس فيها فائدة زايده واما القسم الرابع وهو ان يقال العالم
قديم الصفات محدث الذات وذلك مما لا يقولون به عاقل واما
جالينوس فانه كان متوقفا فى الكل لهذا لو كانت الاجسام ازلية لكانت

فى الازل

فى الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان والقول بازليتها باطل
بيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا فى مكان واحد اكثر من زمان واحد
فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز ان
يكون متحركا لوجهين الاول ان فى ماهية الحركة حصول امر بعد ما غيره
فماهيتها تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تقتضى اللامسبوقية
بالغير فالجمع بينهما متناقض الثانى وهو ان كل واحد من الحركات محدث
وكل محدث فهو مفتقر الى موجد وكل ما هو كل واحد منه مفتقر
الى الموجد فكله مفتقر الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار وكل ما كان
فعل الفاعل مختار فلا بد له من اول فلكل الحركات اول وهو المطلوب
وانما قلنا انها ليست ساكنة لوجهين الاول انها لو كانت ساكنة
لكانت اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول محال لان صحة الحركة
عليها يتوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها وقد دللنا على ان وجود
الحركة الازلية محال فثبت انه لا يصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان
لازما للماهية وجب ان لا يزول البتة فوجب ان لا يصح الحركة على الاجسام
فيما لا يزال هف وان لم يكن من لوازم الماهية امكن زواله ويكون الحركة
عليه جائزة وقد ابطلناه الثانى ان السكون امر ثبوتى على ما دللنا
عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول

فليس بقديم بيان الملازمة ان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع
عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر ولا بد من الانتها الى
الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سياتى ان شاء الله تعالى وذلك
الواجب اما ان يكون موجبا ومختارا لان فعل المختار محدث لاستحا
ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين ان يكون موجبا فان لم
يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك الموثر وجوب
الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم
فى الحاجه وان كان واجبا لزم من وجوب العله والشرط امتناع زوال
ذلك القديم واما انه يمكن عدم السكون فهو مشاهد فى الفلكيات
والعنصرات ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلاله
فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا
او ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يستحيل ان يكون ازليا فان قيل
الدعوى متناقضه من وجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس
له اول والا فقد كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك
باطل لان الامكان للممكن ضرورى فيكون العالم قبل ذلك الوقت
ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صار واجب الاتصاف به لذاته
واذا جوزتم ذلك فجوزوا انه كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته

ثم صار

لم صار واجب الاتصاف به لذاته ح يلزمكم نفي الصانع وهو محال
ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا جاز ذلك في شريك الاله و
الجمع بين الضدين وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت
انه لا اول للامكان وجود العالم كان القول بانه ممتنع الوجود في الازل
منافيا له فكان باطلا وثانيهما انكم اما ان يفسروا المحدث بانه الذي
يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه الذي يكون مسبوقا بوجود الله تعالى
ونستفسر ثالث فان كان الاول فاما ان تريدوا به ان العدم سابق عليه
بالعلية او بالشرف او بالمكان والكل باطل بالاتفاق او تريدوا به ان العدم
سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود
من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير او تريدوا به السبق بالزمان
وهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق اول
وكان ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان ولزم ان لا يكون للزمان
اول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول
بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم واما ان فسرتم الحدوث بكونه
مسبوقا بوجود الله تعالى فان اردتم به السبق بالعلية او بالطبع او
بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه
يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان اردتم بالحدوث معنى ثالثا

فاذكروه لنتكلم عليه نزلنا عن هذا المقام لكن لا نم ان الجسم لو كان قديما
لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا بيانه ان الحركه عبارة عن الاستقال من مكان
الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهذان القسمان
فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه
متحركا ولا بكونه ساكنا وتحقيقه انه لو كان للعالم مكان لكان مكانه اما
ان يكون معدوما او موجودا والاول مح لان حصول الموجود في المعدوم
مح وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان
مشارا اليه بالحس كان اما متحيزا او حالا فيه ولو كان متحيزا او حاصلا
فيه لكان مكان الجسم جسما وكل جسم يصح عليه الحركة فاذن يصح الحركة
على مكان الجسم المتحرك ولذلك المكان مكان اخر فيفضي الى وجود اجسام
لا نهاية لها وهو مح سقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان كلها اجسام
قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن
لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما لان الخارج عن كل الاجسام
لا يكون جسما وان كان هو العرض هو مح لان العرض حال في الجسم فلو كان
الجسم حالا فيه لزم الدور ولانه اذا انتقل يكون منتقلا عن عرض الى
عرض وذلك مح وان لم يكن مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للجسم
لان مكان الجسم هو الذي يصح ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشار

اليه سلمنا

اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قوله ان الحركة تقتضي
المسبوقية والازلية تنافيها قلنا الازلية تنافي وجود حركة معينة
لكن لم قلت انه ينافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول اما الوجه
الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار فله اول قلنا لا نم انه فعل فاعل
مختار وبيانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما لفوات شرط او لحصول
مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات
الا ان كل حادث متقدم شرط لان يصدر عن العلة الموجبة حادث
اخر بعده سلمنا انه فعل المختار لكن لا نم ان فعل المختار محدث وذلك
لان وجود الحادث وصحة تاثير المؤثر فيه ممكن ازلا وابدا والا
فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك مح واذا كان كل واحد منهما
ممكنا ازلا كان تاثير القادر في وجود الاثر جايزا ازلا سلمنا ان
الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما
ان يكون لان ما للماهية او لا يكون قلنا الامتناع عدم فلا يعلل سلمنا
كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا لان العالم عندكم يمتنع ان يكون ازليا
فهذا الامتناع ان كان لان ما للماهية لوجب ان يبقى ممتنعا ابدا وان
لم يكن لان ما كان هذا اعترافا بجواز كون العالم ازليا وذلك يبطل
قولكم اما الوجه الثاني فنقول لا نم كون السكون وصفا ثبوتيا سلمنا

لكنه

لكن لا نم افتقاره الى الموثر لان علة الحاجه عندكم الحدوث فلا يمكنكم
بيان افتقار هذا السكون الى الموثر الا اذا اثبتم حدوثه وانتم عم
حدوثه على هذه المقدمه فيصير دورا سلمناه لكن لا نم ان القديم لا
يعدم فان الله تعالى كان قادرا من الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد
ان اوجد ما بقيت تلك القادريه لان ايجاد الموجود مح فقد عدم
ذلك التعلق القديم لا يقال انه تعالى قادر على ايجاده بواسطه
ان يعدمه ثم يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا فى ذلك التعلق
المخصوص اعنى تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذى
ذكرتموه تعلق اخر وايضا منتقض بان الله تعالى كان عالما فى الازل
بان العالم معدوم فاذا اوجد فقد زال ذلك العلم القديم الجواب
عن الاول انه لا بدايه لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة
كون العالم ازليا كما انا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا
بالعدم مسبقا زمانا فانه لا اول لصحة وجوده مع هذا الشرط
والا فينتهى فى فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظه صار ازليا
وذلك مح ثم مع انه لا بدايه لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا
لما ان الازليه وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان فكذا ههنا وعن الثاني
ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود البارى على وجود العالم

عندنا

عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكما ان ذلك التقدم
ليس بالزمان والا لزم التسلسل فكذا هاهنا وعن الثالث انا اذا فرضنا
متحيزين تماسان فنعني بالسكون بقاؤهما على ذلك الوجه وبالحركة
ان لا يبقى تلك المماسة بل يصير مماسا لشئ اخر وعلى هذا التفسير
لا حاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان
في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا
يعرض الا عند حصول الجزئين لانا نقول بينا ان الواحد يستحيل
ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الان علمنا انه لم يكن واحدا قوله الازلي
نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها
مركبة من امر ينقضي وعن امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما ممتنع وقوله لم
لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا
لحصول اللاحق عن ذلك الموجب قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب
اثبات القادر ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا
لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما
تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدمي فلا تعلل قلنا مماسة
الجسم او مباينته لجسم اخر وصف وجودي لانه نقيض اللامماسة التي

هي وصف عدمي قوله يلزمكم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض
فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتيه اما ههنا السكون ثبوتي فيصح
التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الحدوث قلنا بل الامكان وقد
تقدم بيانه قوله تعلق قادرية الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه
بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود
هو القدرة والعلم وهما باقيان ازلا وابدا هذه الحجه مما اوردها
صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور
المتكلمين هي التي تشتمل على اربع دعاوي وهي ان كل جسم لا يخلو من
الحوادث فهو حادث والدعاوي الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع
خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق
العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وكان
من الواجب على مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل حتى يتقرر
معنى قوله لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد فسر
بعض المتكلمين الازل بنفي الاوليه وفسر بعضهم باستمرار وجود في ازمنة
مقدرة غير متناهيه في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات
لا يكون ازلية على اي تفسير يفسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول
في الوجه الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا اول لها كما عبر عنه صاحب

الكتاب

الكتاب فى الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازليه تنافى وجود
حركه قبل حركة لا الى اول وجوابه عن ذلك ان ماهيه الحركه
بحسب نوعها مركبه من امر منقضى ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقه
بالمسبوقيه بالغير وماهيه الازليه منافيه لهذا المعنى ليس بمعتد لان النوع
باقتضاع الامور المنقضيه والامور الحاصله وهو لم يورد الحجه على ان
ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهيه الحركه يمكن ان يوصف بالدوام
واشخاصها لا يمكن ومن ذلك تبين ان التركب من امر منقضى ومن امر
حصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها لا ينافى الازليه ويلزمه
شى اخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز
اخر فليس هو نفس الحصول وحده بل يجب ان يقترن به معنى بعديه
الحصول السابق وهى امر اضافى والاضافات عنده عدميه وقد اطلق
القول بوجود الحركة فيلزم ان يكون احد جزوى ماهيتها معدوما
فلا يكون القول بوجودها على الاطلاق صحيحا اما قوله فى الوجه الثانى
من بيان امتناع كون الحركة ازليه ان كل الحركات يحتاج الى موجد
مختار فهو بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض
عليه انه انما قيد الموجد بالمختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف
المعلول عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا الكلام فى كل واحد من الحركات

اما المجموع او النوع فلم يثبت كونهما متخلفا عن موثرهما حتى يسوغ له الاستدلال
بالتخلف على كون الموجد مختارا لتخلف الحركة الحادثة وقد احال في الجواب
بيان امتناع كون الموجد موجبا وكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق
الى باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يزد على قوله واما حوادث
لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة التي ذكر
فيها ان مدبر العالم واجب الوجود هكذا حال حدوث السابق
لم يكن القديم موثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير
موثرا فيه بالفعل فتلك الموثرية حكم حادث ولا بد له من موثر
فان كان هو الحادث الذي عدم الان لزم تعليل الوجود بالعدم و
هو محال فيقال له لم لا يجوز ان يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا
لوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط
الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس
وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ واما قوله في
الوجه الاول في ابطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل
ساكنا ان صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد
مر بيان استحالتها في الازل فيقال له قد تبين مما مر امكان استمرار نوع
الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل وايضا

امتناع

امتناع الحركه لايكون لذاتها وهو عدمى والعدمى عنده لايكون علة: ولا معلولا

ولا مضافا اذ الاضافه عدمية: عنده ايضا فلايكون لازما لما مر وهو ان

اللزوم من غيرا اعتبار العليه والمعلوليه غير معقول اشار الى ذلك

فى الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل واما قوله فى الجواب ان

مماسه الجسم او مباينته لجسم اخر وصف وجودى لانه نقيض

اللاماسه: فنقول عليه قد مر الكلام على هذا النقض وايضا المماسه والمباينه

اضافيتان وعندك لاشى من الاضافات بوجوده وايضا التكون

ليس اضافيا فلا يصح تفسيره بالاضافيات وقوله فى الوجه الثانى

ان السكون ان كان ازليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر موجب

والموجب ان لم تكن تاثيره موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان

موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان واجبا امتنع زواله السكون

وان كان ممكنا عاد التقسيم فنقال له لا نتم هذا بعد تسليم كون السكون

ثبوتيا الا بعد بيان امتناع كل شرط مشروطا بشرط اخر فلا الى اول

ولم يوجد ذلك البيان فى كلامك وقوله من اراد تتميم الدلاله فلابد له

من بيان مماثله الاجسام ليس بواره لان الدليل ان صح دل على امتناع

وجود ما لاينفك اما عن الحركه وعن السكون سوا كان ذلك الشى واحدا

او اشيا متماثلها او مختلفه ولو ثبت امتناع الاتصاف بهما ان لا لشى لا يخلو

عنها لست حدوث ذلك الشي كيف ما كان واما قوله في الوجه الاول
من المناقضه ان امكان وجود العالم لا اول فالقول بانه ممتنع الوجود
في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لامكان حدوث
العالم لكن ازليته مع فرض الحدوث محال فزاد في الجواب لفظة الحدوث
ليصح له المغالطه وكان من الصواب ان يقول الامكان الذاتي والامتناع
بالغير لا يتناقضان وانما يمتنع وجود العالم ازلا مع امكانه لاستناده الى
فاعل مختار ولهذا ذلك ما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه
الثاني من المناقضه وهو ان سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم
الزمان ان ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند
خصمه لانه يقول التقدم والتاخر يلحقان الزمان لذاته وغيره به فتقدم
العدم على الوجود محتاج الى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان
المقتضي للتقدم والتاخر في مفهومهما واما بعض اجزايه الزمان
فتقدم على البعض الاخر لكون التقدم والتاخر داخلين في مفهومهما
وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده وهو ان العالم ليس في مكان
فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا فرضنا جوهرين متماسين عنينا بالسكون
بقاهما على ذلك الوجه وبالحركه زوالهما عنه تفسير جديد للحركه والسكون
بما لا يقبله وذلك القول يقتضي ان الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا

وايضا

وايضا ان الجسم اذا عرك كانت اجزاوه متماسكة لبقائها على المماسه و
وايضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن ان يكون معه جسم
اخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت اجزاوه متحركة وساكنة
وح يبطل اصل الدليل من قبل فنى الحركة والسكون بالحصول فى الحيز قوله
فى تحقيق مكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض
بان الحيز لو كان عدميا كان الموجود فى المعدوم وادعى ان ذلك
مح ولم يات فيه بحجة ولعله قال لان ذلك يحيل انه قال يكون الموجود
معدوما وذلك مح واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضى كون
الجسم فى مكان هو امر عدمى وليس ذلك بممتنع وقد وقع ههنا
فى النسخ التى وقعت الينا ترك وهو ذكر امتناع كون المكان حالا فى متحيز
فكانه قال يمتنع ان يكون ذلك المتحيز غير العالم لانه ح لا يجوز ان يكون
داخلا لامتناع كون المكان داخل المتمكن ولا يجوز ان يكون خارجا
لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون ذلك المتحيز هو العالم لانه ايضا
الدور فان العالم يكون فيه وهو فى العالم وجوابه ان الدور يلزم لو كانت
لفظة فى بمعنى واحد لكنها ههنا يدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى
القيام بالمحل فلا يلزم الدور قوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة
ويكون له مكان اخر ويلزم منه وجود اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح

لان اللازم منه اما الانتها الى جسم لا يصح عليه الحركه او وجود اجسام
لا نهاية لها في لـــــــما اما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلابد له
من علل اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا نحن نبين
من هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان
العالم لو كان محدثا لكان له موثر قديم فتخصيص احداثه بالوقت
الذي احدثه فيه اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح والاول باطل لان
النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق ان ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح باطل واما بالنظر الى المادة
فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتي في
الممكن فيستدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة
افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر
الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه
سابقا على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم
قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد فتلك القبليه صفه ثبوتية
فقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث
حادث اخر لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو ان موجد العالم
ان كان مختارا فلابد له من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد

وكان

وكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا كان موجبا لذاته فيلزم من قدمه
قدم الاثر والجواب عن الاول ما ذكرنا من اختصاص الكوكب بالموضع
المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي المتمم بالثخن
المخصوص والجانب الاخر بالرقة ثم الجواب الحقيقي ان المقتضي لذلك
الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق
عندنا واجب فيستغني عن المرجح لا يقال تخصيص الاحداث
بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات
وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث لانا نقول
كما يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت اخر فلم لا يجوز
امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني ان الامكان
ليس وصفا وجوديا ملحا مر وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها
بمادة اخرى وهو مح فان قلت المادة قديمة فامكانها قام بها اما امكان
الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو
قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا في امكانه لان وجود
المحل شرط في وجود الحال ولو كان امكان المادة قائما بها لكان امكانها
مشروطا بوجودها لكن وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض
المفارق مفارق فالامكان عرض مفارق هف وعن الثالث انك

لما قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون العدم
موصوفا بالسابقيه ووصف العدم لا يجوز ان يكون موجودا لاستحالة
قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان السابقه ليست صفه موجودة
فبطل كلامكم بالكلية وعن الرابع انا سنبين انه تعالى فاعل مختار
اقول اما التشكيك الاول بان احداث العالم في وقت دون وقت
يقتضي ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح والجواب بانه
كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص نخن
المتمم بجانب دون جانب فغير مفيد لان الامور الموجودة يمكن ان
يقال المرجح هناك موجود وليس بمعلوم واما في الامور العدمية
فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بان ارادة الله تتعلق باحد
الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجرد عن الحجة
والاعتراض عليه بان القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات صحيح
والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي ان يكون للوقت وقت
كذلك لا تقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لهما وقت
ليس بجواب عنه وقد مر الكلام في كون الوقت غير محتاج الى وقت
اخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح
ان يقال الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا

في الوهم

فى الوهم واحكام الوهم فى امثال ذلك غير مقبوله انما يتدى وجود
الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتدا وجود الزمان اصلا واما التشكيك الثانى فكان بان محدث
محتاج الى مادة تسبقه ويكون محلا لامكانه والمادة ان حدثت احتاجت
الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير وجودى وايضا
المادة ممكنة فيلزم ان تقوم امكانها بمادة اخرى ليس بوارد لان الامكان
الذى محله الماهيه غير الامكان الذى محله المادة فان الاول منهما امر
عقلى يعقل عند انتساب الماهيه الى وجودها والثانى عبارة عن
الاستعداد وهو استعداد وجود شى يكون قبل ذلك وجود الشى
ويحتاج الى محل لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف والجواب
الصحيح ان الامور الابداعيه لا تتصور فيها استعداد يتقدم وجودها
وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التى لا يوجد
قبل وجودها والتشكيك الثالث بان سبق العدم على الوجود يقتضى وجود
حادث قبل ذلك الحادث والجواب بان السابق ليس بثبوتى ايضا ليس
بمفيد لانهم يعترفون بان ذلك الحادث والجواب ان السبق ذهنى يلزم
من توهم العدم السابق الا انه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم
السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان

فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال
فلم يجب عنه الا بقوله انا سنبين ان الفاعل مختار والجواب الصحيح
على راي بعض المتكلمين ان الغاية هنالك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى
راي بعضهم انه لا غاية هنالك وعند الفلاسفة ان الغاية هنالك
هو نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال
فهذا ما اورده المصنف والكلام فيه وعليه في هذا الباب وبقي
علينا ان نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسلة الحدوث فنقول
الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسلة يحتاج
الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوي الاربع المذكورة
وهو امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد
اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاوايل
قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل منها حادثا
كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم
على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث
الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون
منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدية من الآن متنازلة ذاهبة

في الماضي

فی الماضی وتارة مبتدیه من مثل هذا الوقت من السنه الماضیه ذاهبة
فی الماضی واطبقت احدیهما علی الاخری فی التوهم بان یجعل المبدان
واحدا وهما فی الذهاب الی الماضی مطابقین استحال تساویهما
والا کان وجود الحوادث الواقعه فی الزمان الذی من الان وبین
السنه الماضیة وعدمها واحدا واستحال زیادة علی المبتدیه من
الان لان ما نقص من المتسا ومن لا یکون زایدا علی کل واحد منهما فاذن
یجب ان یکون المبتدیه من السنة الماضیة فی جانب الماضی انقص
من المبتدیه من الان فی ذلک الجانب ولا یمکن ذلک الا بالانتهاء قبل
انتهاء المبتدیه من الان ویکون الانقص متناهیا والزاید علیه بمقدار
متناه یکون متناهیا فیکون الکل متناهیا واعترض الخصم علیهم بان
هذا التطبیق لا یقع الا فی الوهم وذلک یکون بشرط ارتسام المتطابقین
فیه وغیر المتناهی لا یرتسم فی الوهم ومن البین انهما لا یحصلان فی
الوجود معا فضلا عن توهم التطبیق فیهما فی الوجود فاذن هذا الدلیل
موقوف علی حصول ما لا یحصل لا فی الوهم ولا فی الوجود وایضا
الزیادة والنقصان انما فرض فی الطرف المتناهی لا فی الطرف الذی وقع
النزاع فی تناهیه فهو غیر موثر فیه فهذا حاصل کلامهم فی هذا الموضع
وانا اقول ان کل حادث موصوف بکونه سابقا علی ما بعده وبکونه

لاخفا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المتدية من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتناهين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزايدة عليها بمقدار متناه متناهية ايضا فاذن قدم هذا الدليل مع سقوط ما اعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور وهذا ما عندي فيه واعود الى النظر فيما في الكتاب

قال مسئلة الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام ولصحابنا بثلثة اوجه احدها ان الاجسام متقدير استوايها في الاعراض لتبس بعضها ببعض فلولا تماثلها لما كان كذلك والاعتراض عليها ان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهدها لتباس كل واحد منها بكل ما عداها فاما قبل ذلك فليس الا الرجم والاحد انا نظن ونعلم انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية والاعتراض عليه انه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وهذا بهيم عليه الدليل

حرونه قال

حزونه فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما في النعامة
وعزها ثم سقنا من تسليم استوا الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواها
في تمام الماهيه لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وثانيها الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساويه
فيه فيكون متساويه في الماهيه والاعتراض ان الحصول في الحيز ليس ذات
الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على
التساوي في الملزومات اقول الحد الدال على ماهيه الجسم على اختلاف
الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمه فيه ولذلك اتفق
الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في واحد واحد وقع فيه
التقسيم ضروره كقولنا الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما
الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لمخالفه خواصها وذلك
يوجب تخالفه الانواع لا تخالف المفهوم من الحد وذكروا ان نفي الدين
المجلاني ايضا ذهب ان تخالف الاجسام وانا ما رايت في كلامه الا ما
قاله الجمهور قال مسئله الاجسام باسرها باقيه خلافا للنظام لنا انه
يصح وجودها في الزمان الاول فيصح في الثاني والا لامتنع الا بعد انقلاب
الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض

ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت انه عند تعاقب الامثال
يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه منقوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض
وما يقال انا اعلم بالضرورة الى انا الذى كنت بالبكرة فهو بناء على نفي
النفس الناطقه ولان هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم
فقط بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة وهي غير باقيه واذا كان احد جزءا
الهويه غير باق كانت الهويه غير باقيه اقول هذا النقل من النظام
غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقا فذهب وهم البقله الى انه يقول بعدم بقائها والاولى دعوى الضرورة
في بقا الاجسام ولا ننقض ذلك بما يورد عليه مما مر ذكره في باب
السفسطه ونقل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير
معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه يفنى بطريان الضد ولا
يقول بثبوت المعدوم حال العدم ومذهبه ان الاجسام تفنى عند
القيامة فلا بد له من القول بانها لا يبقى كما قيل في الاعراض قال
مسئله التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام لانها متماثله فلو تداخل
لا ارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضى الى اتحاد
الاثنين اقول لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهيه
في الجسم المتناهى لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذى ذكره المصنف

عام

عام فى الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك
حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة العقل بان الجسمين لا يجتمعان في
حيز واحد واما في الاعراض فموضع نظر لان القائلين بوجود الفصول
المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط فى محل واحد مطلقا واجتماع
الخطوط لا فى جهة الطول واجتماع السطوح لا فى جهتى الطول والعرض
قال مسئلة الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروايح
خلافا لاصحابنا لنا الهوا لا لون له ولا طعم له احتجوا بقياس اللون
على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع
واما الثانى فعندنا يجوز خلوه عما سوى بعد الاتصاف بها واما الباقى
فهو لا يبقى عن المحل الا بضد يزيله عنه فان صح هذا ظهر الفرق والامتناع
الحكم فى الاصل اقول نقل هذا عن ابى الحسن الاشعرى وقيل لم يكن مراده
ما فهم عن قوله اما ان الهوا لا لون له ولا طعم لعدم الاحساس به
فعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضى النفى والا لادى
الى السفسطة وادعوا ان ابا الحسن قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع
خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف
هذا القياس لخلو حكمى اللون والكون عن الجامع وايضا اتفق الفريقان
اعنى ابا الحسن والمعتزلة على امتناع خلو الجسم من الاعراض التى هى قائمة

فى الحس كالالوان لا التى غير قارة كالاصوات بعد اتصافه بها اما الاشعرى
فلاجرا العادة بخلق امثالها عقيب زوالها واما المعتزله فلامتناع انتفائها
من غير طريان الضد عليها فقاس ابو الحسن ما قبل الاتصاف
قياسا عليه على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف
امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فمنع المصنف هذا
القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف
موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس هكذا وان صح هذا
ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
اى خالفنا الاتفاق قال مسئلة الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة
لنا انا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه
ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى فلو كان الطول عرضا
لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل
واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا
به لكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس
الجوهر والطويل مرئى فالجوهر مرئي والاعتراض انا ساعدنا على اثبات
الجوهر الفرد ولكن لا نم ان الطول نفس الجوهر والا لكان الجوهر
الفرد طويلا فيعود الانقسام بل هو عبارة عن تالف الجواهر فى سمت

مخصوص

مخصوص والتالف عرض قلم لا يجوز ان يكون المرئى هو واجيب عنه بانا
نرى الطويل حاصلا فى الحيز وذلك لا يعقل فى العرض فعلمنا ان المرئى
هو الجوهر ويشبه ان يكون ذلك كلاما غير الاول اقول الفلاسفة لا
ينكرون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون الاجسام مرئية بتوسط الالوان
والاضواء وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شى والا فرقى الهوا
والاشاعرة يقولون انا متى الرؤية فى الله سبحانه ان مصحح الرؤية هو
الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتاب من قال الدليل
الاول ان المرئى هو الجوهر مع التالف ثم ذهب فى المنع الى تجويز كون
التالف هو المرئى والاصوب ان يقول كون الجوهر مع التالف القائم
به مرئيا لا يقتضى كون جرمه الذى هو الجوهر مرئيا ومن اجوبتهم
الذى اجابوا به انتقال الى دليل غيره وهو ان المرئى مرئى حاصلا فى
الحيز فليس بعرض فان الدليل الاول هو ان المرئى مرئى طويلا فليس بعرض
فبيانه صحيح وظاهر ان الدليلين ضعيف قال مسئلة الخلا جائز عندنا
وعند كثير من قدماء الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس واتباعه و
المراد من الخلا كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه
لنا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع بجميع جوانبها دفعة واحدة
والا وقع التفكك فيها وفى اول زمان الارتفاع خلا وسطها لان حصول

ان نحصل

الجسم هناك لا يكون الا بعد مروره بالطرف فحال كونه فى الطرف لم يكن
فى الوسط فيكون خاليا ولان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمكان
المنتقل اليه ان كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوا
فالذى كان فيه ان لم ينتقل عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما
ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه ويلزم منه الدور لانه يتوقف
حركة كل واحد منهما عن مكانه على حركة الاخر عن مكانه او الى مكان
اخر والكلام فيه كما فى الاول فيلزم ان البقة اذا تحركت ان تتدافع
جملة كرة العالم وهو باطل قطعا احتجوا بان الخلا يحتمل المقدر فيكون
مقدارا جوابه لا نم انه يحتمل المقدر على التحقيق بل على سبيل
التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان
ذلك المحيط واقعا خارج العالم لكن لما كان على ذلك على سبيل التقدير
لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا ههنا قوله اذا رفعنا الصفحة
الملساء عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت التحتانية
معها وذلك مما يستعمله اهل الحيل فى مقاصدهم ثم اذا امالت الى
جانب ارتفع البعض اكثر من البعض الاخر ودخل الهوا فى الوسط
واما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فيلزم المحال الذى ذكره لولا التخلخل
والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفى الخلا يقولون بهما وهما

عبا رتا ن عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شى فيه او خروج
شى عنه وذلك انما يقع فى الاجسام الرقيقه القوام كالهوا فاذا تحرك
الجسم من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التى فى الجهه المنتقل اليها
وتخلخلت التى فى الجهة المنتقل عنها والخلا الذى بين الجسمين يتقدر
وان لم يتقدر فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض
وان لم يكن هناك فارض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم اكثر واصغر
مما هو الان قالوا ولولا ضرورة امتناع الخلا لما بقى الما فى الهوا معلقا فى سراقة
الما ولما تحرك الى فوق فى الات مثل الاله التى يجذب بها من صاحب
قصه
اسر البول ويسمى باتا مثل وغيرها من الات اصحاب الحيل والمنا
بالمصاصه لا تتمشى مع امكان التخلخل والتكاثف تنبيه الحركة
فى الملا الذى نسبه الى رقه رقته الماكنسبه زمان الحركه فى الخلا الى
زمانها فى الما انما يقع لا فى زمان اذ لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها
بل للعايق ولكن ذلك معلوم الفساد اقول المسلة التى اوردها
ههنا يستعمل فى نفى الخلا وفى اثبات الميل اعنى الاعتماد فيقولون
الحركة فى الخلا يقع فى زمان لا محاله وفى الماء مثلا فى زمان اطول
لكون قوام الما معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابله للتزيد والنقص
فاذا فرض جسم ارق من الما بحيث يكون نسبه قوامه الى قوام الما نسبة

الزمانين وجب ان يكون الحركة فيه في زمان مسا والحركة في الخلا فيكون
وجود المعاوق وعدمه سوا وهذا محال فاذن الخلا ممتنع الوجود واما
في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع
ميل مفروض زمانا اقل اكثر من ذلك الزمان لما وقته الميل والميل
قابل للشدة والضعف واذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل
المفروض نسبة زمان ملايم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان
حركته مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه
واحدا هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل وهو المط قالوا وليس لقايل
ان يقول الحركة في الخلا او مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان
يتوزع على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة
الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة
يكون قبل قطع تمامها فهذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض
الشيخ ابو البركات عليه بان قال لما كانت الحركة تستحق زمانا
لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملا على الحركة في الخلا او مع عدم
الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل والكثير ويكون
زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام او الميل مع
حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كون زمان حركة

الجسم

الجسم ذى القوام او الميل مساويا لزمان حركة عديمهما ويجب عنه بان
الحركة يستحيل ان توجد الا فى حد ما من السرعة والبطو وزمان السرعة
والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث
هى حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل زمان يتعين يجب
ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وح كانت مع حد من السرعة والبطو
وفرضت مجردة عنها هف فهذا ما قيل فى هذا الموضع وما فى الكتاب
بجواب سوال وتقريره هكذا الحركة فى الملا الذى نسبة رقته الى رقة الما
كنسبة زمان الحركة فى الخلا الى زمانها فى الماء اما ان يقع فى زمان او لا
فى زمان لكن يستحيل ان يقع فى زمان لانه يستلزم كون الحركة فى الملا الذى
هو ارق من ذلك الملا اسرع من الحركة فى الخلا والمقاوم يجب ان يجعل
الزمان اكثر وعلى هذا التقدير يجعله اقل هف فاذن تلك الحركة يقع
لا فى زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعايق
وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه قال
مسيلة الاجسام متناهية خلا فالمهندس لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه
وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال المتناهى من الموازاة
الى المسامتة فلا بد من نقطة هى اول نقطة المسامتة لكن ذلك مح اذ لا
نقطة الا وفوقها اخرى فيكون المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة

مع التحانه فاذن فرض خط غير متناه يفضي الى هذا المحال فيكون محالا

اقول هذا دليل اورده الحكما في هذا الموضع فقالوا لو كانت الابعاد

غير متناهيه لامتنعت الحركة على الاستدارة اذ يجب ان ينتقل القطر

الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة الى المسامتة

فيكون للمسامته اول و يمتنع ان يكون لها اول لما ذكره المصنف فاذن

الحركه المستديره على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة

فاذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر لان الامور الواقعه

في الزمان انما يكون اوايلها ان هو مبدا ذلك الزمان كالحركه فان

مبداها هو الان الذي لم يشرع المتحرك في الحركه بعد وكل ان بعد ذلك

الان فان الحركة قد عبر منها جزو حتى وصل اليه وذلك الجزو يقبل

القسمة الى ما لا نهايه كذلك مسامته الخط للخط بعد الموازاة فانها يقع

في زمان بخلاف مسامته الخط للنقطه الواقعه في ان فمبدا المسامته

يكون ان الموازاه وكل ان بعد ذلك الان يكون الخط فيه مسامتا بعد ان

عبر من المسامته شي ينقسم الى ما لا نهايه وبان من ذلك ان المحال الذي ذكره

غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولا تناهيه قال احتج الخصم بان الاجسام

لو كانت متناهيه لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب

عن جانب واما ان لا يتميز فان تميز لم يكن ذلك عدما محضا لان النفي المحض

لاخصوصية

لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وان يكون امرا وجوديا
ولا شك في انه يكون مشارا اليه فيكون مقدارا ويكون جسما فالخارج عن
كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لا يتميز فيه جانب عن جانب فهذا مخ
ببداهة العقل لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي
مثلا غير الذي يلي القطب الجنوبي وانكار ذلك مكابرة في البديهيات
والجواب ان المتكلمين قد سلموا احيازا متميزة خارج العالم غير متناهية
وزعموا انها امور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدر
هو الذي لا وجود له الا في الذهن والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن
مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وان كان مطابقا لزم منه وجود
الاحياز في نفس الامر ويعود الالزام واما الحكما فانهم اصروا على ان
خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحاكم ههنا بالتميز الوهم
لا العقل وحكم الوهم غير مقبول اقول المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية
ولم يزعموا انها تقديرية بل زعموا ان التمايز فيها تقديري وذلك هو
القول بالخلاء الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا او حيزا لها واما قوله
الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي فيقولون في جوابه
ان هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان وفي الخلا الذي يليهما تقديري
يتوهم بالقياس اليهما ولولاهما لم يكن شي اصلا والحكما القائلون بان الامكنة

سطوح الحاويات يقولون هذه الاحياز وهمية والحكم بوجودها في
الخارج كاذب وما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتيازا اصلا قال ليس
مسئلة العالم لا يجب ان يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية لنا انه
لما لم يكن ازليا لا يجب ان يكون ابديا لانه لما لم يكن ازليا كانت ماهيته
قابلة للعدم وذلك المقبول من لوازم تلك الماهية فيكون الماهية قابلة
للعدم ابدا اما الفلاسفة فقد احتجوا بامور احدها ان المؤثر في العالم
موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها انه لو عدم الزمان
لكان عدمه بعد وجوده بعدية في الزمان فيكون الزمان موجودا حال
ما فرض معدوما هذا خلف وثالثها كل ما يقبل العدم فان امكان عدمه
حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل اي لا بد من شيء
محكوم عليه بانه ممكن الاتصاف بذلك العدم وليس هو وجود ذلك
الشيء لان الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وان يكون باقيا مع ذلك
الشيء ووجود الشيء لا يبقى مع عدمه فاذن لا بد من شيء آخر يقوم
به امكان عدمه وذلك هو الهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم
فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر الى هيولى اخرى الى
لا نهاية وهو محال فاذن الهيولى لا تقبل العدم وقد ثبت ان الهيولى لا تخلو
عن الصورة الجسمية فاذن عدم الجسم محال اقول انه استدل على دعواه

يكون

يكون العالم ممكنا لذاته واورد من جانب الفلاسفه دلايل ترجع كلها الى
انه واجب لغيره وليس بين الامرين منافاة تقتضى مخالفتهما اما في الدليل
الاول فظاهر انه اسند امتناع عدمه الى موثره الموجب واما في الدليل
الثاني فبين امتناع عدم الزمان المقتد بكونه بعد وجوده وذلك
لا يدل على امتناعه لذاته واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان
الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد كما بينا فيما مر والامكان الثاني
يقتضى الاحتياج الى المادة دون الاول ولم يدع احد الخصمين ذلك
الامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته انما
يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم الى المادة السابقة فقد بين ان
الدلايل التي اوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما
ادعاه قال واحتج الكرامية على وجوب ابدية العالم بان عدم العالم
بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او انتفا شرط
والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده مح وانما قلنا انه لا يجوز
ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود
عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضى عدم
الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد وليس هو هنا والقسم الاول بل هو
القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده

الى الموثر لانه لا فرق فى العقل بين ان يقال لم يفعل لشيه وبين ان يقال
فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للثانى فيكون لكل واحد من
العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا
انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين الاول هو ان حدوث
الضد يتوقف على انتفا الضد الاخر فلو كان انتفا الضد الاخر معللا
بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو مح الثانى وهو ان التضاد حاصل
من الجانبين فليس انتفا احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفى كل واحد
منهما بالاخر وهو مح لان الموثر فى عدم كل واحد منهما وجود الاخر والموثر
حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان
موجودين معدومين دفعة واحدة وهو مح او لا ينتفى واحد منهما بالاخر
فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى من الباقى لان الحادث
حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقى ولانه يجوز
ان يكون عدد الحوادث اكثر فيكون اقوى لانا نجيب عن الاول بانا بينا
ان الباقى حال بقايه متعلق السبب ∴ انا لا نقول الحادث يوجد ويقابل
فيقول الباقى يمنع الحادث من الدخول فى الوجود وعن الثالث انه بنا على
جواز اجتماع المثلين وهو مح وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لقطع الشرط
لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان

ذلك

ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح والجواب عن الثلثة
الاول ما تقدم فى مسئلة الحدوث وعن الرابع ان نقول لم لا يجوز
ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا
يكون قلنا هذا يقتضى ان لا يعدم الشى البتة لانه يقال اذا عدم الشى
فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد
عدم او وجود لا جايز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال
لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الاخر
وهو مح وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود اخر لا عدما
للموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعنى بحدوث
الضد قوله فى الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقى
قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقى معلول الحادث والعلة وان امتنع
انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله فى الوجه الثانى
المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى
لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد
هذا التقسيم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفا الشرط فسايله ان العرض
لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر
قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض يتلازمان

وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر كما في المتضايفين وفي معلولي العلة الواحدة
فاذا لم يوجد احد المتلازمين وجب عدم الاخر قوله مذهب الكرامية
ان العالم محدث وممتنع الفنا واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية
وابو علي الجبائي بجواز فنا العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك
بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق
الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض
المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل
المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع اخر
ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق
اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم
اذا لم يخلق البقا وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل
كما انه قال كن فكان يقول له افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله
يخلق الفنا وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي
يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا ان فناء واحدا يكفي
لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول المصنف في الاعلام انه باطل لانه
لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشي وذلك
ان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار

على ما كان

على ما كان وبعدم صدور شى عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم تجدد العدم
بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانتسابهما
الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر وقوله فى الجواب ان
هذا يقتضى ان لا يعدم شى البتة ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال
وتاكيد لقول من يقول الاعدام عن ممكن الابطريان الضد وانتفا الشرط
وهو مذهب اكثر المتكلمين كما مر ذكره واما ابطال الاعدام بطريان الضد
فجواب الوجه الاول وهو الزام الدور كما مر ذكره وهو ان عدم الباقى
معلول الحادث والعلة وقولهم ان الحادث لا يكون اقوى من الباقى
بكونه متعلق السبب لان الباقى حال البقا ايضا متعلق السبب ليس بصحيح
لان الباقى عند قدما المتكلمين مستغن عن السبب واما عند القائلين بانه
محتاج الى سبب مبقى فجوابهم ان الموجد اقوى من المبقى لان الايجاد اعطا
الوجود الذى لم يكن اصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل وكونه اقوى
ينتج الحادث وتقدم المرجوح وايراد الاعتراض بان الحادث لو
عدم بسبب الباقى حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال
والباقى لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقى
يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بمرضى فان
الباقى لو كان بحيث يمنع لكان اقوى وليس كذلك والاعتراض بجوز

كون الحادث اكثر عددا من الباقى والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس مما
يذهب اليه وهم وجواب الوجه الثانى من ابطال الاعدام بطريان الضد
وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السوا بتجويز كون الحادث
اقوى وان كنا لا نعرف لميته فليس بجواب والجواب ما بيناه من كون
الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقى واما ابطال الاعدام بسبب انتفا الشرط
وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون
شرط هناك غير العرض كما يكون الجوهر الذى هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض
فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا ويقتضى
بان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط
به وبيان المصنف كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر
ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلا الخصوم لان
الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب
احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه
محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك لان احتياج
الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين يحتاج الى
جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وحوا به المصنف بتجويز اللازم من غير
احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض يحتاج فى وجوده

الى الجسم

الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر

مع لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر والى ما يتعلق بالاخر ليس بعقول

فان ذلك يكون مصاحبه اتفاقيه وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك

وايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافه

كل واحد منهما محتاجه فى الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته ومعلولا

عله واحدة يحتاج كل واحد منهما الى عله اخرى فليس فيهما عدم الاحتياج

مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله فى اول الاشتغال بالجواب عن

الثلثه ان الجواب الاول ما تقدم فى مسئله الحدوث قلت الثلثه هى

التى اوردها من جانب الفلاسفه وهو كون المؤثر موجبا وامتناع

عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل

عدمه وقد مر الكلام فيها قال . ينقسم الاجسام الجسم اما بسيط وهو

الذى يشابه كل واحد من اجزايه اى من اجزايه الحسيه كله فى تمام الماهيه

واما مركب وهو الذى لا يكون كذلك اما البسيط فاما فلكى واما عنصرى

اما الاجسام الفلكيه فقد زعمت الفلاسفه انها لا ثقيله ولا خفيفه

ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الخرق والالتيام

والكون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق

الاشارة فتكون موجودة لان النفى المحض لا تميز فيه وهى غير منقسمة

بالحركه الا تنبيه والا لكان المتحرك الى وصل الى احد نصفيها وبقي متحركا فاما

ان يقال انه الان متحرك عن الجهة فيكون الجهة ذلك الحد لا ما وراه

او اليا فح لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراه فثبت ان الجهة

حد غير منقسم ثم بينوا انه لا بد من محدد كرى يحدد الفوق والتحت

بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركه المستقيمه والا لكانت

الجهتان اعني ما عنه وما اليه حاصلتين له لا به واذا لم يكن قابلا للحركه

المستقيمه لزم ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي ينزل

الى الوسط والخفيف الذي يبعد عنه وذلك حركه مستقيمه ولم يقبل

الخرق والالتيام لان ذلك حركه مستقيمه واذا لم يقبل الخرق كان

بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال وكل بسيط وكل جزء يفرض فيه يمكن

ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الاخر وكل ما كان كذلك

كان قابلا للحركه وكل ما كان كذلك ففيه ميل محرك وكل ما كان كذلك

فهو متحرك بالاستدارة وكل متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعيه

والا لتحرك بالطبع عما اليه يحرك بالطبع فيكون الطبيعه الواحدة طالبه

للشي الواحد وهاربه عنه وهو محال ولا قسريه لان القسر ما يكون على خلاف

الطبع وهنالك لا طبع فلا قسر وتلك الحركه اراديه فالسما حيوان

متحرك بالاراده والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلاميه

والحكمية

والحكميه اقول انما بنى الفلاسفه اثبات الجهات وتحددها على القول
بتناهى الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهيه فالاشارة الحسيه لا يمكن
ان تذهب الى غير النهايه ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون
المشار اليه بالحس موجودا تكون الجهة موجوده وكل موجود قابل
للاشارة فاما ان تكون جسما او جسمانيا ولا يجوز ان تكون الجهة جسما
لان كل جسم قابل للتجزيه ولا شى من الجهه بقابله لها لما ذكره فاذن الجهه
جسمانيه غير قابله للقسمه وكل جهة تشتمل على ما حد من ضرورة
والجسم الذى يتحدد به الجهة لا يجوز ان يتركب من اجزا مختلفه لكونها
مختلفه الجهات ووجوب كون الجهات متقدمه على اجزائها فى علها
فاذن المحدد يكون بسيطا فى نفسه متشابها فى شكله ولا متشابه فى الشكل
غير الكرة فاذن هو كرة ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه
فى التعلق بما هو خارج عنه الى الجهه المتقدمه عليها فاذن يحدد
ما هو داخل فيه ولا يمر فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالمركز
او المحيط فاذن يتحدد بهجتان هما ماخذا امتداد واحد لا غيرهما
العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزه بالطبع لما ان كان فيها امتياز
كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطه المحدد يمكن ان نبين بما قلنا
فان كان بيانها بامتناع الخرق عليه ايضا ممكن كما ذكره واما بيان وجوب

الحركة في المحدد فلا ياتي الا بمقدمتين احدهما ان الجسم لا يخلو عن ميل
وثانيهما ان الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه ميلان مختلفي الجهة ويمتنع
ان يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فاذن فيها ميل مستدير ولا عائق
لها لان العائق عن الحركة يجب ان يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة
ميل المتحرك وليس هناك جهة اخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فاذن
المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لا بد منها في بيان ما قصد
بيانه وعلى كل مقدمة كلام لم يشر الى شي من ذلك فاعرضنا عنه
اقتدا به لئلا نكون خائضين في غير ما قصدناه قوله واما العناصر
فزعموا ان الارض محفوفة بالما والما بالهوا والهوا بالنار وانها كرات
منطو بعضها على البعض الا الما وزعموا ان الحركة مسخنة فالجرم
الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار
والذي يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة والكثافة
وهو الارض والذي يلاصق النار وهو الهوا يكون تاليا لها في اللطافة
والذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة وهو الما فهذا هو الوصف
المحكم في ترتيب العناصر الا ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض
ابرد من الما وهو على خلاف قولهم وان يكون النار في غاية الرطوبة
لان الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة الالتصاق

بالجزء

باليغر والا لم يكن الهوا رطبا اقول الحكما لا يزعمون ان حرارة النار
مقتضاة حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاه صورتها وهي ذاتيه
وما يفيده الفلك يكون عرضيا وانما نقل ذلك عن قول الكندي و
امثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال انه كان شديد
التذبذب وكذلك القول في تعليل برودة الارض وكثافتها ببعدها
من الفلك واما قوله هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض ابرد
من الما وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا البرد
بالبعد عن الفلك ولم يقولوا ان الارض ليست ابرد من الما وانما قالوا
الما ابرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاه البرودة حكموا
بان الارض ابرد في نفسها لكونها اكثف وقلة الاحساس بها
لعدم نفوذها في المسام لكثافتها ايضا واما الرطوبة فان كانت
مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم
وان كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا لان المحمول ربما يكون
اعم والحق ان النار مخفف وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود
في الما قوله ثم زعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان
النار عند انطفائها ينقلب هوا والهوا اذا برد صار ماء ولذلك يجتمع
قطرات على طرف الكوز المبرد بالجمد والما ينقلب ارضا كما يفعله اصحاب

الاكسير اقول عبارة ابن سينا هكذا وقد يحل الاجساد الصلبه الحجريه مياها سياله تعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جاريه تنقلب حجارة صلدة والظاهر فيه ان اصحاب الاكسير يحلون الاجسام الصلبه مياها واما عكسه فيفعله الطبيعه فان كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة قال واما المركبات فزعموا ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت سورة كيفيه كل واحد منها كيفيه الاخر فحصل كيفيه متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا العله مقارنه للمعلول فاذا كان الكاسر لسورة كل واحد منها سورة الاخرى فان يحصل الانكسار ان دفعه واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحدة من تينك الكيفيتين في ذلك الزمان منكسرا وغير منكسر هف وان لم يوجدا معا فهو محال لان المغلوب لا يعود غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقيه من غير انكسار والمنكسر هو الكيفيه وهي قابله للاضعف والاشد لانا نقول الصورة وانما تكسر بواسطه الكيفيه الفارضه فيعود المحذور وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانيه اقول المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنه المعلول للعله الا قوم قليل منهم فان الاشاعرة يقولون لا موثر الا الله وان كان مختارا وهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى واكثر القائلين بالعله والمعلول لا يقولون بالمقارنه لقولهم

اذ ذلك

ان ذلك نقتضى محالا وهو تحصيل الحاصل اما الحكما فيقولون بذلك وههنا
يكون قولهم حجة عليهم ولذلك اسنده الى خصومهم اعنى المتكلمين و
جوابه عن قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفيه بان الصورة
تكسر بواسطه الكيفيه فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة
مع الكيفيه كان مجموعهما لا يبقى يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا فى حالة واحدة
كما لم يكن فى الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفيه والمنكسر هو محلها ولذلك
يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين
فيها ولا يلزم منه محال قال واما الجواهر الروحانيه وهى التى لا يكون
متحيزه ولا حاله فى المتحيز وقد عرفت ان الفلاسفه هم القائلون بها وعرفت
اقسامها فنقول اما الهيولى فقد سبق الكلام عليها واما الارواح البشريه
فسيأتى القول فيها واما النفوس السماويه والعقول وهى الملائكه فقد
تكلمنا على ادلتهم فى اثباتها اقول القول بان القائلين بالجواهر التى لا تكون
متحيزه ولا حاله فيه هم الفلاسفه فيه نظر لان ابا القسم البلخى من
المعتزله واتباعه ذكروا ان الروح الانسانى جوهر ليس له صفة التحيز
وايراد الهيولى ههنا على انها من الجواهر الروحانيه ليس بمرضى عند
القائلين بها واما النفوس السماويه والعقول فلم نتكلم الى ههنا فى الكتاب
بما يدل على اثباتها وانا اورد حكايات الحربانيه فيها فقط وذكرها عنه

قسمة الجوهر على راى الفلاسفه باسمايها فقط قال . . . القول فى الملايكة

والجن والشياطين قال المتكلمون انها اجسام لطيفه قادرة على التشكل

باشكال مختلفه والفلاسفه واوايل المعتزله انكروها قالوا لانها

ان كانت لطيفه بمنزله الهوا وجب ان لا يكون قويه على شى من الافعال

وان تفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفه وجب ان نشاهدها

والا لجاز ان تكون بحضرتنا جبال لا نراها والجواب لم لا يجوز ان تكون

لطيفه بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفه لكن منا

ان ابصار الكثيف عند الحضور غير واجب واما الفلاسفه فقد زعموا

انها لا متحيزه ولا قايمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا انها ماهيات

مخالفه بالنوع للارواح البشريه ومنهم من يقول الارواح التى

فارقت ابدانها ان كانت شريرة كانت شديدا لا نجذاب الى ما يناسبها

من النفوس البشريه فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال

الشر فذلك هو الشياطين وان كانت خيرة كان الامر بالعكس والله

اعلم بحقايق الامور اقول نقل عن المعتزله انهم قالوا الملايكة والجن

والشياطين متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين

لا يفعلون الا الخير فهم الملايكه واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم

الشياطين واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك

علل

عدابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجن وما نقله المصنف ظاهر قال
خاتمة فى احكام الموجودات والنظر من وجهين النظر الاول فى الوحدة
والكثرة مسئلة كل موجود متعين فلابد وان يتباين بما يتعين بها ثم المتكلمون
انكروا كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها انه لو كان التعين
امرا ثبوتيا لكان مساويا لسائر التعينات فى الماهية المسماة بالتعين
ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين
تعين اخر الى غير النهاية الثانى وهو انه لو كان التعين امرا ثبوتيا استحال
انضمامه الى الماهية الا بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد
التعين فان كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشى
الواحد معينا مرتين وهو محال الثالث وهو ان التعين اذا كان امرا
مغايرا للماهية استحال ان يكون الوجود القايم باحدهما هو القايم بالاخر
لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود كل واحد منهما
غير وجود الاخر فيكون الشى الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيها
كما فى الاول فالشى الواحد ليس بواحد بل امور غير متناهية واحتج القائلون
بكون التعين امرا ثبوتيا بانا نعلم ان هذا الانسان شارك الانسان الاخر
فى كونه انسانا ويخالفه فى هويته فهويته مغايرة للانسانية وتلك الهوية
صفة ثبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم من هذا غير المفهوم

من هذا الانسان وجرى الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود قوله
الحجة الاولى التي اوردها للمتكلمين انما ستوجه على تقدير ثبوت تعين
كلي يشترك فيه التعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعين مشتركا
فيها فلم يكن تعينا والمراد ههنا من التعين ما به المغايرة من المثلين
وهو لا يكون مشتركا وانما يقال على افراد التعينات التعين او ما به المغايرة
قولا عرضيا ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بنفسه لا بمعنى اخر فلا يلزم
من ذلك ان يكون للتعين تعين والحجة الثانية القائلة بان التعين لو كان
ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد وجود الماهية فليس بوارد
لان التعين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من
ذلك دور ولا ثبوت التعين مرتين والحجة الثالثة القائلة بان وجود
الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل امور غير متناهية ليس بصحيح
لان الماهية توصف بالوجود بسبب انضيافها بالتعين وكما ان الماهية
المغايرة للموجود لا توصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود كذلك
التعين لا توصف بالوجود من حيث هو تعين اما الماهية المتعينة فموجود
واحد قال مسئلة الغيران اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان
اما ان يكونا ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما كالسواد والبياض واما ان لا يكونا كذلك كالسواد والحركة

واختلف

واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة قالوا هما الشيئان واصحابنا قالوا
هما اللذان يمكن ان يفارق احدهما الاخر اما مكانا او زمانا او وجود
وعدم والخلاف لفظي اما المثلان فحدهما انهما اللذان يشتركان في
الصفات الذاتية او انهما اللذان يتوهم كل واحد مقام الاخر او يسد مسده
وهذه العبارات مختلفة لان الاشتراك مرادف للتماثل والقيام مقام
الاخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل فيكون ذلك تعريفا للشيء بنفسه
والحق ان هذه الماهيات متصورة تصورا اوليا لان كل واحد
يعلم بالضرورة ان السواد يماثل السواد ويخالف البياض وتصور المماثلة
والمخالفة جزء من هذا التصديق وجزء البديهي اولى ان يكون بديهيا
اقول الشيئان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الاخر بوجه من الوجوه او
لا يمكن والاول ينقسم الى المثلين والمختلفين فاذا جعل الغيران شيئين
فقط شمل الاقسام الثلثة وان جعلا ممكني المفارقة خرج منها قسم واحد
وهو الشيئان اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الاخر وبوجه اخر الشيئان
اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان يفارق احدهما
الاخر او لا يمكن والقسمة الاولى على رأي من يقول ان صفات الله لا هي
هو ولا غيره يصح لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير
الثاني وهل هما شيئان ام لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق الشيئين عليهما ابو

الحسين وانى عن ذلك بعض اصحابه قال مسئله يستحيل الجمع بين
المثلين عندنا وعند الفلاسفه خلافا للمعتزله لنا ان بتقدير الاجتماع
لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم والا لما كانا مثلين ولا بالعوارض
لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه
عارضا لاحدهما اولى من كونه عارضا للاخر فيكون عارضا لكل واحد منهما
وح لا يبقى الامتياز بينهما البته فيصير الاثنان واحدا وهو مح ولقطع
الخصم بان حكم الشى حكم مثله فاذا كانت الذوات قابله لاحد المثلين
كانت قابله للاخر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا
اقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته ان يدل على عدم العلم
بالتغاير والحكم بان المثلين المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض باطراف
الخطوط المجتمعه التى تصير عند الاجتماع نقطه واحدة فى الوضع فانها اطراف
خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب
انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة من بيان ومشايخ المعتزله جوزوا
جمع المثلين وقالوا العلى فى كون بعض الاعراض اشد من بعض هو اجتماع
الامثال من تلك الاعراض فى محل واحد والذين قالوا باستحاله جمع المثلين
دبما عدوهما فى المتضادين وح لا يكون قسمة المختلفين الى المتضادين
وغير المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين ايضا يدخلان فى المتضادين

وحينئذ

وحينئذ ينبغي ان نقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادان
الى مثلين والى غيرهما قال مسيلة زعم بعضهم ان الغيرين يتغايران بمعنى
وكذا المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا بان المفهوم من كون السواد
والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين وبر مختلفين
وضدين ولذلك كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلا في غير السواد
والبياض وظاهر انه ليس امرا سلبيا فهو امر ثبوتي فثبت ان المتغايرين
يتغايران بمعنى وكذا المتماثلان يتماثلان بمعنى ثم قالوا ذلك المعنى لا بد
وان يتغاير غيره فتغايرته لغيره معنى قايم به وهو لا بد وان يكون اما مثلا
لغيره او مخالفا فمماثلته مع غيره او مخالفته له معنى قايم به ثم الكلام
فيه كما في الاول وهو يوجب القول بمعاني لا نهاية لها فالتزموا ذلك
وكلامنا في هذا الباب قد تقدم اقول هذا القول منسوب الى قدماء
المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة
الى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات
عقلية يعتبرها العقل في امور معقولة وللعقل ان يحمل تلك الاعتبارات
امورا معقولة وتعتبرها تلك الاعتبارات مرة بعد اخرى وكذلك
الى ان يقف العقل ولما تفطن القوم لذلك سموها بالمعاني قال
النظر الثاني في العلة والمعلول مسلة كون الشي موثرا الى غيره متصور

تصورا بديهيا لا انا بيدايه عقولنا نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت

القلم والقطع والكسر تاثير مخصوص فلما كان تصور التاثير المخصوص

بديهيا كان تصور مسمى التاثير الذى هو جز ماهيه التاثير المخصوص

اولى ان يكون بديهيا اقول هذا المعنى هو الذى تسميه الفلاسفة

بالفعل والانفعال اللذين عدهما المصنف فى الاعراض النسبيه وانكر

وجودهما وذكر انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل فى كل واحد منهما

قال مسئلة العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العليه والمعلوليه

وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحاله قيام

الموجود بالمعدوم وان لم نقل به كان التاثير عبارة عن حصول الاثر

عن المؤثر وذلك يستدعى اصل الحصول قالت الفلاسفه علة العدم

عدم العلة لان الممكن دائر بين الوجود والعدم فكما استدعى رجحان الوجود

علة وجوديه استدعى رجحان العدم علة عدمية والجواب ان المعدوم

نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان اقول العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل

به واما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به كما يقال عدم المال علة الفقر

وعدم الغذا للحيوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قولهم عدم

العلة علة عدم المعلول وفى قوله وان لم نقل به يعنى بكون العليه والمعلوليه

وصفين ثبوتيين كان التاثير عبارة عن حصول الاثر موضع نظر لان

التاثير حصول

التأثير حصول اثر عن مؤثر بشرط كونهما موجودين فى الخارج او مطلقا والكلام فى وجودها الخارجى وهو لم يرد فى البيان عن تبديل لفظ العلية بالتاثير قوله وذلك يستدعى اصل الحصول فقال عليه يستدعى الحصول الخارجى لو كان التاثير ايجادا اما اذا كان اعم من الايجاد فلم يستدعه قوله المعدوم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان فالجواب ان الممكن الذى لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفى محض ولتساوى نسبته الى الطرفين يحتاج فى ثبوت كل واحد منهما الى مرجح عقلا وهو مرادهم عن العلية قال مسئله المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع استناده الى الاخر فيستغنى بكل واحد منهما لا واجب الوقوع فيمتنع استناده وهو مح اقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل او مشتملا هذا على العلل الاربعه وشرائطها قال مسئلة المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عندنا خلافا فالاكثر اصحابنا لنا ان السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان فى المخالفه والمضادة احتجوا بان افتقار المعلول الى العلة المعينه ان كانت لماهيته او لشى من لوازمها وجب فى كل ما ساوى ذلك المعلول ان يفتقر الى مثل تلك العله وان لم يكن لشى من لوازم تلك الماهية

كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغني عن الشي يستحيل تعليله
والجواب ان المعلول لماهيته مفتقر الى مطلق العلة وتعين العلة
انما جا من جانب العلة لا من جانب المعلول اقول الحاصل ان المعلول
مفتقر الى ما تشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها
قال مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد
عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية تقتضي الحصول
في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد
المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر والمفهومان المتغايران
ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا
وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما
عنه كالكلام في الاول فيقتضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا
والاخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء والماهية
وماله جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون
معلولا والجواب ان موثر الشي في الشي ليس امرا ثبوتيا على ما بينا ه
واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها اقول
الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي اكثر من حكم واحد اما الذات
الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة

والفلاسفة

والفلاسفه قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل
والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسميه من باب التاثير وقبول
الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر
وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها متعلقة
فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم عين مبني على كون الموثر به بثبوتيه
بل مفهومه ان موثر به الموثر الواحد في اثر لا يكون من جهه موثريته
في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره
قال والذي يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطه محاذيه لهذه النقطه
من الدائرة غير مفهوم كونها محاذيه للنقطه الاخرى ولم يلزم من تغاير
هذه المفهومات كون النقطه مركبه وكذا مفهوم كون الالف ليس ب
مغاير المفهوم انه ليس ح ولا يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة
في الماهيه فكذا ههنا اقول الاضافه والسلب لا يعقلان في شي واحد
وعندهم ان العله الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث انها واحدة
ولا يمنعون صدور شيين يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض
بالاضافة والسلب عليهم قال العله العقليه يجوز ان يتوقف ايجابها
لاثرها على شرط منفصل خلافا لاصحابنا لنا ان الجوهريه موجبه لقبول
الاعراض باسرها لكن صحه كل عرض مشروط بانتفا ضده عن المحل

نفاه الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعله والمعلول ومثبتوها يقولون
بالمعانى الموجبه لاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها
لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعانى ولا يرد عليهم
بها نقض بل المعانى عندهم محصورة وذلك ان الصفات عندهم اما
صفات نفسية واما صفات معنويه اما النفسيه فهى ما يلزم نفس
الموصوف ويتبعها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنويه ما يكون معلله
بمعنى كالعالميه المعلله بالعلم والعلم عندهم معنى هو عله لكون محله عالما
ومخالفه صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف قال
مسيلة العله العقليه يجوز ان تكون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا لنا ان
العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجه وكذا كل واحد
من احاد العشرة لا يوجب صفه العشريه ومجموع تلك الاحاد يوجب
هذه الصفه احتجوا بان كل واحد لما لم يوجب فالمجموع ايضا لا يوجب
فان الماهيه باقيه كما كانت والجواب النقض بما مر اقول قد مر ان
ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجه بل يقولون
ان الله تعالى يخلق العلم بالنتيجه على سبيل اجرا العادة وكل ما يورد
المصنف فى هذا الموضع مثالا للعله ليس عندهم عله واما مجموع
الاحاد فهو نفس العشريه والعلل عندهم المعانى المذكوره وليس شى

منها

منها بمركبه فاذن هذا الخلاف يرجع الى اللفظ قال الركن الثالث

فى الالهيات والنظر فى الذات والصفات والافعال والاسماء القسم

الاول النظر فى الذات وقد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض

وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه اما بامكانه او حدوثه

فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقة

الخليل صلوات الله عليه فى قوله لا احب الافلين ونحن نقرر ان العالم

محدث وكل محدث فله محدث اما الاول فقد مر واما الثانى فالدليل

عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله موثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث

هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته

قابلة للعدم والوجود ولا نعنى بالممكن الا هذا واما ان الممكن لا بد له من

موثر فقد تقدم اقول المتاخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل

محدث فلا بد له من محدث بديهى غير محتاج الى الاستدلال بامكانه

على احتياجه الى المحدث قال فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد

تقدم الا على قولنا كل محدث ممكن فقوله المحدث كان معدوما ثم صار موجودا

فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس

شى ولا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا واذا كان كذلك استحال

الحكم عليه بالقبول واللا قبول سلمنا صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان

يقال انها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ثم في زمان
وجودها صارت واجبة الوجود لعينها تقريره ان الشي بشرط كونه
مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض وجوده لا الى اول والا لزم صحة
كون الشي مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا وذلك محال فاذن لصحة وجوده
بذاته فعبل تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب
قولنا الممكن قابل الوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهيه متقررة
حالتي الوجود والعدم بل بمعنى به ان تلك الماهيه لا يمتنع في العقل
بقاوها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها قوله لم لا يجوز ان يكون
تلك الماهيه ممتنعة لذاتها في وقت ثم ينقلب واجبه لذاتها في وقت
اخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور
وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الاخر
والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول
قوله الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قلنا
لا نم والا لزم ان يكون فرض دخوله في الوجود في ذلك الاول بمقارنة
لحظة يوجب صيرورته ازليا وذلك محال بالبديهة اقول جوابه
عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلا للعدم والوجود ليس
كما ينبغي وان قوله الماهيه لا يمتنع في العقل بقاوها كما كانت ولا يمتنع في

في العقل بطلانها معناه ان الماهيه كان لها وجود جاين الاستمرار فان
البقا استمرار الوجود في الازمنه المقدرة والمحققه وايضا معنى بطلانها
ان الماهيه تصير نفيا محضا وذلك غير معقول بل الجواب انا نعقل
الماهيه من غير ان نفرض معها وجود او عدم ثم نقول ان تلك الماهيه
المعقوله يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون معه وقوله
لم لا يجوز ان يقال انها كانت واجبه العدم لعينها ثم صارت واجبه الوجود
لعينها فجوابه عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع
متوقف على حصول وقت وكذلك الوجوب فالماهيه من حيث هي هي
لا تنفي لها الا القبول ليس ايضا بسديد فان السابق الى الفهم من كلامه انه
سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه اخر وليس مراده الا بيان ان الامتناع والوجوب
ليسا لعين الماهيه بل لحصول غيرها معها واما القول بان صحه وجود
المحدث له بدايه وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته فجوابه
عنه بالمنع المطلق وبيانه بان لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك
البدايه كونه ازليا ليس ايضا بسديد لما مر فمثله الحدوث في نفس الازل
والبيان الصحيح ان البدايه لصحه وجود المحدث يلزم من جهه حدوثه
لا لذاته وتعين وقت الحدوث يلحقه من خارج بسبب غير الحدوث
وقبل البدايه له امتناع بالغير اى ممتنع لكونه قبل صحه بدايته ومع توهم

عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته

ازليا مع ان الصحة التي له لذاته ازلية قال الطريق الثاني الاستدلال

بالامكان وتقريره ان يقيم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون

اكثر من واحد ثم نشاهد في الاجسام كثرة فهي ممكنة وكل ممكن فله موثر

على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب

النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد من موثر وليس الموثر هو الانسان

ولا ابواه فلا بد من شئ اخر لا يقال لم لا يجوز ان يكون الموثر هو القوة

المولدة المركوزة في النطفة لانا نقول تلك القوة اما ان يكون لها شعور

واختيار في التكوين واما ان لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة

موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني

ايضا باطل لان النطفة اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة

واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يخلق النطفة كرية لان القوة

البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة لا بد وان يفعل فعلا متشابها

وهو الكرة هذا هو الذي عليه يعولون الفلاسفة في كرية البسائط وان

كان الثاني كان النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط

يكون القايم بها قوة بسيطة ويقتضى ذلك الكرية فيلزم ان يخلق

النطفة كرات مضمومة بعضها الى بعض ولما بطل ذلك علمنا ان الموثر

فعليه

فى تخلق ابدان الحيوانات والنبات موثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض
ويقرره ان يقال الاجسام متساويه فى الجسميه واختصاص كل واحد
بما له من الصفات يكون جائز الان كل ما يصح عليه صح على مثله والامكان
يحوج الى الموثر على ما تقدم اقول بعض هذا الكلام بعد الطريق الثانى
خطائى وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن او حادث
من اجزا العالم الى الموثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى الموثر وذلك لا
يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثانى وقوله ان كانت النطفه مركبه من بسايط
والموثر غير ذى شعور لزم ان يكون المخلوق كرات مضمومه بعضها الى
بعض ليس بشى لان البسايط حال الامتزاج لا يجب ان تقتضى ما تقتضى
كل واحد منها حال الانفراد قال مسيله مدبر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى موثر اخر فاما ان يدور
او يتسلسل وهما باطلان او ينتهى الى واجب الوجود وهو المط اما بطلان
الدور فلان الشى اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما فى الوجود
على المحتاج ولو افتقر كل واحد منهما الى الاخر لكان كل واحد منهما متقدما
فى الوجود على الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما على المتقدم على نفسه
ومتقدم المتقدم متقدم فالشى متقدم على نفسه هذا خلف اما بطلان
التسلسل فلان مجموع تلك الامور التى لا نهاية لها مفتقر الى كل واحد منها

وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله موثر
فالمجموع له موثر والموثر اما نفس ذلك المجموع او امر داخل فيه او امر
خارج عنه والاول باطل لان الموثر متقدم على الاثر فلو كان المجموع موثرا
في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو مح والثاني باطل ان كل واحد
من احاد ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته والا لزم
تقدم الشي على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع
فثبت انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة والخارج عن جميع الممكنات
لا يكون ممكنا بل يكون واجبا لذاته فثبت انه ازلي باق ابدي اقول في
ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه ثبت ان المجموع الامور الغير المتناهية
موثر بسبب احتياج المجموع الى احاده وانما يجب من ذلك ان يكون المجموع
موثرات لا نهاية لها هي الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علة
لنفسه ولا لعلله يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون
هو مع سائر الاحاد علة بل الحق ذلك وح يكون علل المجموع داخلة فيه
ولا يلزم من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه
وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع نظر
لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد به لا يكون جزءا من
علته لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مولفا من واجب وممكن هو معلوله

لم يكن

لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته ومع ذلك
يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارج
منه واما اثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق كما قالوه
في الكتب الحكمية فلا نتم والدليل هو ان ينقص من غير المتناهي جملة متناهية
ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال لا بد من ان يكون
احدى الجملتين انقص من الاخرى بعد وتناهيه فيكون الجملتان غير
متناهيتين كما مر بيانه وانما لا نتم عينها قلنا في الحوادث ويتم عينها مر وهو
ان يكون من مدبر العالم الى ما لا نهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة
كلها موجوده ومن مدبر العالم الى ما لا يتناهى جملة من المعلولات غير متناهية
مترتبة كلها موجودة والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج
الى توهم ومتساويان في الجانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة
العلل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من العلل في الجانب الاخر الذي
فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل
المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك خلف فاذن يكون
العلل غير متناهية مع التسلسل محال قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به اولى فلاجل هذه الاولوية يستغني
عن المؤثر سلمنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم لكن لم قلت انه يفتقر

الى السبب بيانه ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المدبر قديما لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل قوله لان العلة قبل المعلول فيلزم ان يكون كل واحد منهما قبل نفسه قلت بمعنى القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى اخر فان ادعيت الاول فهو باطل لانه لا معنى لكون الشئ مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه على ما تقدم فقبل صدور الاثر عنه يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيت به التقدم بالذات فنقول تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه او تعني به امرا اخر فان عنيت به المؤثر به كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر الحاما للشئ على نفسه وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم من اقامة الدلالة على ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ثم من اقامة الدلالة على ان الشئ يستحيل ان يكون متقدما على نفسه سلمنا فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل قوله ذلك المجموع يفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد قلنا لا نم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت التناهي وهو اول المسألة سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكنا

يقول

نقول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته بيانه هو
ان هذه الحوادث المحسوسة لابد لها من موثر والموثر فيها اما ان يكون
محدثا او قديما فان كان محدثا فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل
فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل او ينتهي الى قديم وذلك هو
القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تاثير ذلك القديم في ذلك
الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فان لم يتوقف
وجب من قدم الموثر قدم هذا الحادث والا لكان نسبة صدور الاثر
عن الموثر كنسبة لاصدوره عنه فان لم يفتقر صدوره عنه الى
مرجح منفصل فقد يرجح الممكن لا عن سبب وذلك يسد باب اثبات
الصانع سبحانه تعالى وان افتقر لم يكن الموثر التام قبل حصول ذلك
المنفصل المرجح موثرا تاما هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون
مقارنا لذلك الحادث او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه
كالكلام في الاول وان كان شرط حدوثه حادثا اخر لزم التسلسل
واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا عليه فنقول
حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم موثرا بالفعل في الحادث
اللاحق وعند فنايه يصير موثرا فيه بالفعل فتلك الموثرية حكم حادث

فلابد لها من موثر فان كان هو الحادث الذى هو عدم الان لزم تعليل الوجود
بالعدم وهو مح وان كان هو الحادث الذى حدث به لزم الدور وان
كان حادثا اخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلمنا
صحة دليلكم على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين اخرين
الاول انا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لكنه معارض وجوده اما ان
يكون مساويا لوجود تلك الممكنات واما ان لا يكون والقسم الثانى باطل
لما تقدم من الدلايل على كون الوجود مفهوما واحدا والاول ايضا باطل
لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لماهيه او لا يكون فان كان الاول
كان ذلك الوجود ممكنا فله علة والعلة ان كانت هى تلك الماهيه
كان المعدوم علة للموجود وهو محال وان كان غيرها كان واجب الوجود
مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك
الوجود عارضا فهو محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته
مساويا للوجود الذى هو وصف عارض لماهياتها وكل ما صح على الشىء
صح على مثله فيلزم ان يصح على ماهيته كل ما يصح على وجودنا فيكون
وجوده ممكنا ومحدثا وهو مح الثانى انه لو كان واجب الوجود لكان قديما
والمعقول من القديم هو الذى لا زمان نفرض هو موجودا الا وقد كان
موجودا قبل ذلك فتلك القبليه قبليه زمانية على ما تقدم بيانه فى باب

القديم

القديم والمحدث فلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك مح لانقال
تقدم البارى تعالى على العالم تقدم بزمان مقدر لا زمان محقق وتفسيره
ان الله تعالى متقدم على وجود العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك
الزمان اول لانا نقول تقدم البارى تعالى على العالم اذا كان حاصلا في
نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطه الزمان استحال كون
الزمان مقدرا بل لا بد وان يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون
جانب الوجود ههنا لكن الوجود به اولى قلنا قد تقدم ابطاله قوله
جانب الوجود على التساوى لكن انما يحتاج الى الموثر لو كان محدثا
قلنا بينا ان علة الحاجة هى الامكان فقط قوله ما الذى عنيت بتقدم
العلة على المعلول قلنا العقل ما لم يفرض للموثر وجودا استحال ان يحكم
عليه بكونه موثرا فى الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر قوله لا يمكن
وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا
من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها
خارجا عنها قوله الموثر فى حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث
قلنا قد بينا ان الموثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه
ترجيح احد الجائزين على الاخر لا لمرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون
وجوده عين ماهيته او غيرها قلنا بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب

عن ادلتهم على ان الوجود مشترك فيه قوله يلزم من قدم الله تعالى الزمان

قلنا اذا جاز ان يكون تقدم بعض اجزا الزمان على البعض لا بالزمان

فلم لا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان قال

قوله في معارضه دليل ابطال التسلسل باثبات صحته ان كانت الموثرية

في الحادث اللاحق موقوفه على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود

بالعدم وهو مح وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق لزم تعليل

الوجود بالعدم وهو مح وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق

شرط به تم تاثير الموثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان يكون

شروطا كما مر بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انا بينا ان الموثر هو الصانع

القدير المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين على الاخر لا لمرجح

فيه نظر فانه لم يبين الى الان كون الموثر مختارا وانما سيبينه فيما بعد

بنا على حدوث العالم فان بنى حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور

وايضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين لا لمرجح غير مسلم

فان المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيته لا ان يكون

الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدما ان الجائع

مختارا احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر مردود

فان غايه كلامهم ان المرجح في امثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه

غير موجود

غير موجود فان المتخير هو الذي لا يترجح احد داعيه على الاخر والمتخير موجود
قطعا فى كثير من المختارين مع ان البديهة حاكمة بان الترجح من غير مرجح مح
واما المعارضة الاولى لاثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود
ان كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس
بشئ فان من فهم الفرق بين المعانى المتواطئه والمعانى المشككه عرف ان
الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوى وان كان المفهوم من الوجود
شيا واحدا وح لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من
غير ان يذهب الى ان الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت علة الوجود
ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فباطل لان الماهية وحدها لا يكون
موجودة ولا معدومة وهذا هو غير مذهبه الذى ذكره فى سائر المواضع
وابطله ههنا واما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه
بان تقدم البارى على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الاخر
فقد سبق ما يرد عليه والحق ان البارى تعالى ليس بزمانى والزمان من
مبدعاته والوهم يقيس ما لا يكون فى الزمان على ما فى الزمان كما مر فى المكان
والعقل كما يابى عن اطلاق التقدم المكانى على البارى كذلك يابى عن اطلاق
التقدم الزمانى عليه بل ينبغى ان يقال ان للبارى تعالى تقدما خارجا عن
القسمين وان كان الوهم عاجزا عن تو هيه مسئلة صانع العالم موجود خلافا

للملاحدة لنا لو لم يكن موجود الكل معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية
فيه ولا امتياز فلا يصلح للالهية فان قيل الا يلزم انه لا واسطة وبيانه ما تقدم
في مسئلة الحال سلمنا الملازمة لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما
قوله لان العدم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان عدم السواد عن المحل يصح حلول
البياض فيه وعدم الحركة لا يصح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم
وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على الصدق
وساير المقدمات ليس كذلك سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بما انه
لو كان موجود الكل مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه
آخر كان مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقته مركبة
وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا
خلف الجواب منا ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم
قوله المعدومات متميزة قلنا لو كفى ذلك فان يكون خالقا فليجوز ان يكون
الانسان المتحرك معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة و
ذلك عين السفسطة واما المعارضة فجوابها انا لا نسلم كون الوجود وصفا
مشتركا فيه بين الموجودات ؞ كل ما ذكره في هذه المسئلة خبط
حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو انهم قالوا
مبدأ الكل تعالى موجود واحد لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة

به

به والوجود الذى يقابل العدم يصح عليه فان مبدا لجميع المتقابلات ومبدع
لجميع ماسواه فهو المعدوم موجود من حيث كونه مبدا للواحد والكثير و
مبدعا للوجود والعدم المتصور بازاء الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا بالوجوب
فان الوجوب الامكان والامتناع مقابله ولا يصل العقل الى تعقله فانه
مبدا العقل وخالق ما يعقله العقل فاذن ليس هو بموجود ولا معدوم
ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب يصفون بذلك المتقابلات
بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود ومقابله وليس هو بمبدع
مقابله ماليس بمبدع بل مبدع كل مبدع ولا مبدع والعقل في هذا التنزيه
وفي التنزيه عن هذا التنزيه الحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا و
ان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب
اليه المصنف واعترض عليه القسم الثاني في الصفات وهي
اما سلبية او ثبوتية القول في السلوب مسالة ماهية الله تعالى مخالفة
لساير الماهات لعينها خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته تعالى مساوية
لساير الذوات في الذاتية وانما تخالفها بحاله توجب احوالا اربعة
هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية خلافا لابي علي بن سينا
فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه من كل
الموجودات وزعم انه انما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي وهو ان وجوده

غير عارض لشي من الماهيات وساير الموجودات عارضة لنا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة في الذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها ان لم يكن لامر كان الجايز غنيا عن السبب وهو محال او لامر فيلزم التسلسل الكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد ابو هاشم بانها يمتاز الله تعالى بها عن غيره وهي الصفة الالهية واما ابو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدا بلا عروضه لماهيته وماهيات الممكنات معروضا الوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذن لا يكون بين ماهية الله تعالى ومن ساير الممكنات مشاركة بوجه البتة انما يكون المشاركة بين ماهية الله وجودات الممكنات لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى ساير الموجودات ليس هو بماهية لشي لا له ولغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى ساير الموجودات بالتشكيك وليس هو نوع الوجود واما الزام التسلسل في حجته فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضي طريانها على الذوات المتساوية لا نفسها فانه يجوز استناد العلل المختلفة في معلولاتها وايضا اذا جاز تعلق المختار باحد

المتساويين

المتساويين من غير ترجيح فهلا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساويه من غير مرجح قال مسله ماهيته غير مركبه لانها لو تركبت لافتقرت الى كل واحد من اجزايها فكانت الماهيه ممكنه على ما تقدم اقول الماهيه المعراه عن الوجود والعدم كيف تعلق امكانها فان الامكان نسبة بين الماهيه والوجود وايضا الماهيه الموجودة ملتئمه من الماهيه والوجود فهي اولى بالامكان لا سيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو احد اجزا المجموع وهذا لازم له على مذهبه قال مسله انه تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمه لنا لو كان متحيزا لكان مثلا لساير الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الدلاله مبنيه على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه وربما احتجوا به من وجه اخر وهو انه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لساير المتحيزات في اصل التحيز فان لم يخالفها من وجه اخر لزم التماثل مطلقا فيلزم اما حدوثه او قدمها وان خالفها من وجه لزم وقوع التركيب في ذاته ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفه لماهيه ساير الاجسام وان كانت مساويه لها في الحصول في الحيز فان الاشيا المختلفه يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى ان يقال لو كان متحيزا لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد وعلى

وعلى القول باثباته يلزم ان تكون الله تعالى اصغر الاشيا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصه بان كل جسم مركب
العالمية الحاصلة لاحد الجزين غير الحاصله للجز الاخر فكل واحد من تلك
الاجزا يكون عالما قادرا على الاستقلال فيفضي الى تكثير الالهه وهو
محال وهذا المشترك يلزمه ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا
واحدا بل احيا علما قادرين اقول لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان
ضرورة فيلزم حدوثه لما مر سواكان مماثلا للغير من الاجسام او مخالفا وقوله
على تقدير التماثل نخالفها بوجه يلزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا
بل الصحيح انه ان نخالفها بوجه داخل في ماهيته ح لا يكون التماثل مطلقا
اما التماثل المطلق يقتضي ان تكون المخالفه بعارض وح لا يلزم التركيب واما
قوله لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون
مركبا واما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح الاستدلال بالا
نقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال
الاخير مبني على ان الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم
يذهب اليه احد بخلاف عكسه قال مسيلة ذاته تعالى لا يتحد بغيره
لانه حال الاتحاد ان بقا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا
معدومين فلم يتحدا بل حدث ثالث وان عدم احدهما وبقي الاخر

فلم

فلم يتحد الا ان المعدوم لا يتحد بالموجود اقول قال بالاتحاد من القدما فرفوريوس

وهو قال اذا عقل العاقل شيا اتحد بذلك المعقول واذا عقل الاشيا

اتحد بالعقل الفعال فصار هو مع العقل الفعال واحدا وايضا قالت

النصارى به حين قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح

القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة

من المسلمين به حين قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه ينتفي

بعينه ويصا بالموجود هو الله وحده ويقولون لتلك المرتبة الفنا

فى التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتحاد

فلا ينبغي ان يتكلم عليها الا بعد تحقق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم

من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف قال مسله ان

الله تعالى لا يحل فى شى واحتج اصحابنا بانه تعالى لو حل فى شى لحل اما

مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين الاول

انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته

ممكنا لذاته وهذا خلف الثانى ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض

فيلزم من وجوب حلوله فى الغير اما حدوثه او قدم الجسم والعرض

وهما محالان والثانى ايضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله فى المحل كان غنيا

عن المحل والغنى عن المحل يستحيل ان يحل فى المحل وهذا الدليل ضعيف فانه

يقال لم لا يجوز ان يقال لم لا يجوز حلوله فى المحل قوله لو وجب ذلك
لكان مفتقرا الى ذلك المحل قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته
يوجب لنفسه صفة وهى الحالية فى ذلك المحل ولا يلزم من كونه
موجبا لتلك الصفه احتاجه اليها الا ترى انه يجب اتصافه تعالى
بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شى منها فكذا هاهنا قوله
ثانيا عيره واما الجسم او العرض قلنا لا نسلم فانكم ما قمتم دليلا قاطعا
على ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوجب لذاته عقلا او نفسا
ثم انه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حاله فى ذلك المحل سلمنا الحصر
لكن لم لا يجوز ان يقال انه لا يجب حلوله فى المحل مطلقا لكن ذاته يقتضى
الحلول فى المحل عند حدوث المحل وهذا كما يقول ان كونه تعالى عالما
بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العالم
قبل وجوده العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يحصل فى المحل مع جواز
ان لا يحصل قوله الغنى عن المحل لا يحل قلنا هذا مجرد الدعوى فاين
الدليل والمعتمد فى ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول
العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل فى حق من يصح
عليه الحصول فى الحيز ولما كان ذلك فى حق الله تعالى محالا لان الحلول
عليه محالا اقول ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى فى المسيح

وبعض

وبعض المتصوفة الى حلوله فى العارفين الواصلين والمعقول من الحلول

عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه

بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عنى به غير

ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه فقولهم غير الله اما الجسم او العرض

ممنوع كما ذكرنا فقولهم الغنى عن المحل يستحيل ان يحل فى المحل فصحيح

على ما فسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول

من الحلول هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضى

ان يكون حلول الصورة فى المادة غير معقول وحلول الاعراض النفسانية

فى النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكفى ذلك فى نفى جميعها

ولما اشتغل المتكلمون بغير ذلك فى اقامة الادلة على نفسها بل واقتصر

على القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشى لا يتصور الا

اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين

واجب الوجود بغيره فاذن حلوله فى غيره بهذا الوجه محال قال

مسئلة انه تعالى فى شى من الجهات خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز

ولا حال فى المتحيز وما كان كذلك لم يكن فى جهة اصلا وذلك معلوم

بالضرورة لان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه

دون سائر الامكنة يستدعى مخصصا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار

فهو محدث فكونه فى المكان محدث هف وان تخالف سائر الامكنة كان
ذلك موجودا لان الاختلاف فى النفى المحض محال وذلك الموجود
ان لم يكن مشارا اليه فلم يكن الله تعالى فى المكان وان كان مشارا اليه فان
كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا
فيه كان البارى تعالى حالا فى الجسم وهو مح وان كان بالعرض كان ذلك
عرضا حالا فى الجسم والبارى تعالى لما كان حالا فى الحال فى الجسم فكان
حالا فى الجسم هذا خلف قوله جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى
فى جهة واصحاب ابى عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم
انه تعالى فى جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش
ايضا غير متناه وقال اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا
من الجهات واثبتوا له التحت الذى هو مكان غيره وباقى اصحاب
محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا
بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه واستدلال المصنف بنفى التحيز
على نفى الجهة اعادة للدعوى والاختصاص بمكان هو فيه ان كان راجحا
لا يقتضى امرا زائدا الخصصه كما قالوا فى اختياره احد المتساويين من
غير مرجح والمكان ان لم يكن وجوديا كان كونه فى المكان ان لا غير فكيف
على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضى كون مكانه

موجودا

موجودا فان العدميات تخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان
كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير المشار
اليه فانه من الجائز ان يصير لجنسه التمكن مشارا اليها كما يقال في الصورة
والهيولى والاشكال الذى اورد على المكان على تقدير كونه مشارا اليه
بانه اما ان يكون جسما او عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو
وارد على امكنة جميع الاجسام وههنا قسم اخر وهو ان يكون خلا
لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد ههنا ان الكائن
فى الجهة قابل للقسمة وللاشكال وغير منفك من الاكوان وكل ذلك
محال في حق واجب الوجود تعالى تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية
والجهة لا يكون معارضة للادلة العقلية القطعية التى لا تقبل التاويل
فح اما ان نفوض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف
وقول من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان
نشتغل بتاويلها على التفصيل على ما هو عليه اكثر المتكلمين وتلك التاويلات
مستقصاة فى المطولات وأقول الذى ذكره عام فى مواضع المعارضات
عقلا ونقلا وتلك الاذكره مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذات
الله تعالى خلافا للكرامية لنا لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة
من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة ازلا لكن ذلك محال لان

صحة اتصافه بها ازلا يتوقف على صحة وجودها ازلا وذلك محال
لان الاول عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع
بينهما محال فان قيل هذا يشكل بان العالم جائز الوجود لذاته ولم
يلزم جواز وجوده ازلا فكذا ههنا ثم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة
غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
الاخرى فانا نقول يصح اتصاف الذات ازلا بهذه الصفة على معنى
ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها
وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة نقول لما ذكرناه و
ان دل على قولك فعندنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم
محدث فالله تعالى لم يكن فاعلا للعالم لان الفاعل ولا فعل محال ثم صار
فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة
في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن عالما في الازل بان
العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عند وجوده
الثالث وهو انه تعالى لم يكن في الازل رائيا لوجود العالم ولا سامعا
لوجود الاصوات لان رؤيته موجود مع انه ليس بموجود خطا
فهو على الله تعالى محال ثم عند وجود العالم والاصوات صار رائيا و
سامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا ارسلنا

لان ذلك

لان ذلك اخبار عن امر مضى وذلك فى الازل كذب وعلى الله تعالى محال ثم صار

بعد ارسال نوح عليه السلام مخبرا عن ذلك الخامس وهو انه تعالى لم

يكن يلزم ما فى الازل زايدا وعمروا بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لان

خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم غير جايز ثم صار

ملزما للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط الجواب اما صحة العالم

فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم اليه لا بالصحة

ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود الصفة قلنا لا نزاع

فيه لكن الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به

متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على صحة وجوده اما المعارضات

فالضابط فيها شئ واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء

لا نفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم ان الاضافة لا وجود لها فى الخارج

اقول صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة

وغير الموجود لا يمكن حصوله فى الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها

فى الازل ولا فى غير الازل بزعمه وايضا لو كانت صفة الاتصاف موجودة

لا يمكن كونها عادتة فان الاضافات يجوز حدوثها ولم يقم حجة على

وجوب كونها ازلية وقوله فى الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود

الصفة ولا يلزم من ثبوت احدهما ازلا ثبوت الاخرى صحيح وجوابه

بان صحة الاتصاف يتوقف على صحة وجوده ليس بشي لان صحة حدوث
المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده
مطلقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته وان امتنع وجود
مقدوره لعائق او فوات شرط لم يمنع ذلك في صحة الصدور منه وقوله
صحة العالم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن
الحكم عليه بالصحة غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور
اثر منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك
الاثر فيما لا يزال واما المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن
ان تتغير وتتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد
في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه تعالى لامتناع انفعاله في
ذاته مسئلة اتفق الكل على استحالة الالم على الله اما اللذات العقلية
فقد اثبتها الفلاسفة والباقون ينكرونها لنا ان اللذة والالم من توابع
اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء
المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل
الملتذ به وجب ان يكون موجبا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي
الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشي قبل ايجاده مح وان
كانت حادثة كان محل الحوادث قالت الفلاسفة هذه الدلالة لا تبطل الالم

واما

واما اللذة فنحن لا نقول انه يلتذ بخلق شيء اخر لكنا ندعي ان علمه بكماله المطلق

يوجب اللذة والدلالة التي ذكرتموها لا يدفع ما ذكرناه وتقريره ان كل من

تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا لم يقبله فانا

كان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز ان

يستلزم ذلك اعظم اللذات من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما

عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قديمة وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان

اوجده لان تقدم داعي اللذة الازلي على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ

به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي

اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد

وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف

المذكور وقوله هذه الدلالة لا يبطل الالم بعني اذ ليس له داع فلا يلزم هنا

الخلف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة ليس بصحيح لان

ذلك يقتضي ان يكون علة فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون بذلك

بل يقولون اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله ويقرب الفرح والالم اللذين

يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن

الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة و

الالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى به

امافى المعنى الذى ادعاه الفلاسفه فالاجماع حاصل ونفى الالم عنه تعالى
لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافى له تعالى قال مسله
اتفق الكل على انه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح والمعتمد
الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة
الى بعض حقه كمال وبالنسبة الى بعض صفه نقصان وايضا القابليه
لا يتوقف على تحقق شى منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض
اولى من الباقى موجب ان لا يثبت شى منها ولقايل ان يقول ان ادعى
انه ليس لبعض اولى من البعض فى نفس الامر فى عقلك وذهنك
والاول لا بد فيه من الدلاله ثم لا يجوز ان يكون ماهيه ذاته يستلزم
لونا معينا من غير ان نعرف كيفيه ذلك الاستلزام والثانى مسلم لكن لا يلزم
الاعدم علمنا بذلك المعين فاما عدمه فى نفسه فلا قولـ التمسك بالاجماع
فى العقليات يكون عند الضروره والمعتمد فى هذا الموضع انه تعالى لا
يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعاله ذاته قال القول فى
الصفات الثبوتيه مسله انه تعالى قادر خلافا للفلاسفه لنا انه
ثبت افتقار العالم الى الموثر فذلك الموثر اما ان تعالى صدر الاثر عنه
مع امتناع ان لا يصدر او صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان
تاثيره فى وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم
وقد ابطلناه

وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما عاد الالزام
وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل
اما معا وهو محال او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا اول لها وهو محال ولما
بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك اقول قد بينا
من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال الحوادث
لا اول لها وهذا بناء عليهما هاهنا واعلم ان القادر هو الذي يصح ان
يصدر عنه الفعل ولا ان يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد
الطرفين على الاخر ما يضاف وجود الارادة او عدمها الى القدرة
والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة
والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد
ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم
بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم
والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل
انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث ولان
الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به
بديهي قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا قوله يلزم
من قدمه قدم العالم قلنا العالم اما ان يكون صحيح الوجود لازل

اولا تكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وان كان
الثانى كان لصحة وجوده مبدا به واذا كان كذلك لم يلزم من قدم
الموثر قدم العالم لان صدور الاثر عن الموثر كما يعتبر فيه وجود
الموثر يعتبر فيه امكان الاثر الذى يويده تقريرها هو ان القادر
عندك هو الذى يصح منه الايجاد والله تعالى كان قادرا فى الازل
ولم يلزم من ازلية قدرة الله تعالى صحة الايجاد ازلا فلما لم يلزم
من القدرة الازلية حصول الصحة فى الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم
من وجود الموثر وجود العالم فى الازل سلمنا انه لم يتوقف تاثيره
فى العالم على شرط لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تاثيره
فى وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك
الشرط على شرط اخر لا الى اول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث
لا اول لها سلمنا انه لا بد من القادر لكن ما قلت انه واجب الوجود
ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما
ليس بجسم ولا بجسمانى وذلك المعلول كان قادرا وهو الذى
خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض
بنوعين من الكلام الاول ان نبين ان حقيقة القادر على الوجه
الذى قلتموه ممتنع وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع

مالابد فى المصدريه سلبا كان او ايجابا امتنع الترك وان اختل فيه
من القيود المعتبرة امتنع الفعل الا اذا قبل الشئ الواحد يكون مصدرا
للفعل تارة والترك اخرى من غير تغير حال الشئ فى الحالين
لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال
وايضا فالمصدريه على هذا التقدير ايفاقيه ان فيضان الاثر
عن المصدر ان توقف على انضياف قصد جديد اليه لم يكن
الحاصل اولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الاثر عن
ذلك المصدر فى زمان بعينه دون اخر امرا اتفاقيا وتجويزه
يقتضى تجويز انقلاب الممكن لذاته فى وقت واجبا لذاته فى وقت
اخر فينسد باب اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل و
الترك غير معتبر فى حقيقة القادر ومما يؤكد ذلك ان مذهب
المعتزلة ان الاخلال بالثواب والعوض يقتضى الجهل والحاجة
المحالين على القديم ومستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بهما ممتنع لعله
عنه واجب ومن مذهب اهل السنه ان ارادة الله وقدرته
متعلقان بايجاد اشياء معينه والتغير على صفاته ممتنع فيكون
الموثرية واجبة وبعضها ممتنع وامكان التردد مردود ومن مذهب
الكل ان الله تعالى عالم فى الازل بان اى الحزويات توجد وايها

لا يوجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدرة
على الممتنعة ممتنعة فالممكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات
الثاني الممكنة من الطرفين اما ان يثبت حال حصول احدهما فذلك
الحاصل واجب ونقيضه مح وامكان التردد من الواجب والمح
والثاني كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحاصل والموقوف على المح مح فحصوله بعينه
كونه في الاستقبال ممتنع في الحال والممتنع لا يمكن الثالث قولنا
القادر يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح لو كان
الفعل والترك مقدورين له لكن الترك يمتنع ان يكون مقدورا لان
الترك عدم والعدم نفي محض ولا فرق من قولنا لم يكن موثرا
وبين قولنا اثر فيه تاثيرا عدميا ولان قولنا ما اوجده معناه
انه بقي على العدم الاصلي فاذا كان العدم الحالي عما كان استحال
اسناده الى القادر لان تحصيل الحاصل مح فثبت ان الترك
غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يقال القادر هو الذي
يكون مترددا بين الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل
الضد فالقادر متردد من فعل الشيء وفعل ضده قلت فيلزمك
ان لا يخلو القادر عن فعل احد الضدين فلزمك اما قدم العالم

اوقدم

او قلم ضده وانت لا تقول به النوع الثاني سلمنا ان القادر في
الجملة معقول لكن تعذر اثباته ههنا لوجوه الاول هو انه تعالى
لو كان قادرا لكان قادريته اما ان تكون ازلية او لا تكون والاول
باطل لان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الازل
لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحوادث وما تكون مسبوقا
بالاول والجمع بينهما محال والثاني باطل لان قادريته تعالى اذا لم تكن
ازلية كانت حادثة وافتقرت الى موثر فان كان الموثر مختارا
عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدا الاول موجبا
فان قلت في الاول يمكنه الايجاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع
الاثر عند قيام المقتضى قد يكون لحصول المانع قلت المانع ان
كان ممكن الزوال فليفرض ارتفاعه وح يصح الفعل الازلي هف
وان كان ممتنع الزوال لذاته وجب ان يكون كذلك ابدا
اذ لو جاز ان ينقلب لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته ثم
انقلب واجبا الثاني ان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره
لان اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز
المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره ولان تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن

الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز احدهما عن الاخر ولان

كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز

كل واحد منهما عن الاخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتها

فثبت انه لابد من التميز وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة به يتوقف

على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة يلزم الدور ولزم اثبات

الثابت وذلك مح فان قلت شرط التعلق تحقق الماهيه والحاصل

من التعلق هو الوجود فالذات قلت لما كانت متقررة قبل التعلق

لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت مح فالمتعلق هو الذي ليس

ثابت وهو اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك

مح لانا تنا ان المتعلق متميز والمتميز ثابت فاذن ماليس بثابت

هف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا اوجد لم يبق

مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود فذلك التعلق القديم قد فنى

وعدم القديم مح الرابع اذا قلت القادر يمكنه ان يوجد فالموجد

ليست عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان الموجد يه صفة للموجد

والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليس صفة الله تعالى واما ثانيا

فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر لان القادر اوجده فلو كان

المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكن قد قلنا انما وجد الاثر

لانه

لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان
الموجد صفة الموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود وافقة بالفاعل المختار
عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر لان الموجد به
بدون وجود الاثر لان الموجد به بدون وجود الاثر البتة محال
عقلا فثبت ان المؤثر لا يفعل الا على سبيل الايجاب والجواب قوله
انما لم يوجد العالم في الازل لاستحالة وجوده ازلا قلنا وقوع العالم
بالقدرة والاختيار في الازل مع اما استناده الى العلة الموجبة غير مع
فلم يصلح هذا مانعا عن صدوره عن العلة القديمة في الازل سلمنا كونه
محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بعد يوم لم يصر بسبب ذلك
ازليا وكان يجب ان يوجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود
واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع
المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان
يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا
للاثر وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجح
واما الثانية فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله
في الوجود قوله لا يمكن له في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال
قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في الا

الاستقبال واما الثالثة فجوابها ان القادر هو الذي يصح ان يصدر
عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح في ما لا يزال فلا جرم كان الله
تعالى قادرا في الازل على التكوين في لا يزال واما الرابعة فجوابها ان
النسبة التي ادعيتموها وبنيتم عليها الامتنار ممنوعة فليس في الوجود
الا القدرة والمقدور واما الخامسة فجوابها ان الموجد له اضافة
لا وجود لها في الاعيان فلا يلزم عدم القديم واما السادسة فجوابها
ان الموجد به اضافة الذات الى الاثر والاضافات لا وجود لها في
الاعيان اقول ملخص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا تدل على
الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة والداعي لو كان ممتنعا لامتناع دعوة
الداعي الى الوجود لكان مع المؤثر الموجب ايضا ممتنعا لامتناع تحصيل
الحاصل فاذن الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب ان يقع
مع المختار وجب ان يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل ازليا
دائر معهما على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر الموجب واجب
وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصوله يجب ان يمتنع حصولا اخر وتخلفه
لا يمكن الا بسبب وتوقفه على شرط غير مقارن له والشرط غير المقارن
فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط اخر ويلزم حوادث لا اول لها
والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما او محدثا موقوفا

على حوادث

على حوادث لا اول لها ولما سنا امتناع كونه قديما وامتناع وجود حوادث
لا اول لها امتنع كونه موجبا وح وجب كونه مختارا للقسمة الحاصرة
اليهما واما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في
ابطالها ان الواسطه يمتنع ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون
الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من
العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود
لذاته وبين العالم مح والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة
عند المحققين من المتكلمين لانا دفعه هو من القول بترجح احد
مقدوري المختار من غير مرجح بل بان معنى استجماع المصدر جميع
ما لابد منه في المصدرية هو بان تكون القوة المختار ماخوذا مع قدرته
التي يستوي بالقياس اليها الطرفان ومع داعيه الذي يترجح احد
الطرفين وح يجب وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوبه الاختيار
فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها
ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع
الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لانا في
الاختيار وبذلك بطل قولهم فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير
معتبر في حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق

وانقضح الوجه فى الجواب عن الامثله التى اوردها من المذاهب فان المكنه
فى جميعها حاصله باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة
او العلم والمعارضه الثانية بان المكنه لا تثبت فى حال الحصول لان الحاصل
ح واجب ومقابله ممتنع فى الحال مدفوعه بما ذكره وهو ان الحاصل
فى الحال هو التمكن من التحصيل فى الاستقبال الا ان ذلك لا يمشى فى قدرة
العبد مع القول بكونها مقارنه للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع
فى الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود المكنه فى الحال وممتنع الاجتماع
مع الوقوع فى الحال والمعارض جمع الوقوعين فى الحال حتى لزم منه المحال
والمعارضة الثالثه بان القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك
والترك لا يكون مقدورا فجوابها ان القادر هو الذى يصح منه
ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الترك والمصنف اورد فى جوابه ما
اورده فى جواب المعارضة الثانيه ولكن بعبارة اخرى واما ما اورده
فى النوع الثانى من المعارضه وهو ان التمكن من التاثير يستدعى صحة
الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التاثير فى الازل متناقض ولذلك
كان التمكن من التاثير مطلقا مستدعيا لصحة الاثر ولم يكن مع تقييده
بالازل مستدعيا لها بل كان مستدعيا بصحة الاثر بعد ذلك
والمعارضة التى بعدها وهى التى سماه عند الجواب بالرابعه وان ان المقدور

لا بد وان يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر بايجاده فجوابها
ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور النسبية عنها فع ههنا والمعارضة
الموسومة بالخامسة ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يغني واما المقدور
المعين فامر اضافي وهو الذي يسمى بالخالقية وحكمه حكم ساير الاضافات
والمعارضة الاخيرة بان الموجدية صفة للموجد فهي ان كانت ممكنة
الوجود ووقعت بالقادر عاد التقسيم وان كانت واجبة وجب وجود
الاثر معه فجوابه ما قيل في الصفات الاضافية مسلة اتفق
جمهور العقلا على انه تعالى عالم الا قدما الفلاسفة لنا افعاله تعالى
محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية
والثانية بديهية فان قيل لا نم ان هذا العالم فعله فلم لا يجوز ان يكون
فعل الواسطة سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا
للمنفعة او ما يكون مستحسنا في العرف او امرا ثالثا فان اردتم
به الاول فاما ان تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه
او من بعض الوجوه فان اردتم به الاول فهو ممنوع فلم قلتم
ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه وظاهر انها ليست
كذلك الكثرة ما نشاهد في العالم من الافات وان اردتم به الثاني
فمسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون

فاعله عالما لان فعل الساهي والنايم بل الحركات الصادرة عن
الجمادات قد يكون نافعة من بعض الوجوه وان اريد ثم بالمحكم ما
يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه
لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة.
فان اريد ثم به الاول فلا نم ان العالم كذلك فانا لا ندري ان تركيب الكوا
في السموات وترتيب ابدان الحيوانات على وجه اكمل مما هو الان عليه
ممكن ام لا وان اريد ثم به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على
علم الفاعل فان فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه واما
ان اردت بالاحكام والاتقان معنى ثالثا فاذكره لنتكلم عليه ولئن
نزلنا عن هذا الاستفسار فلم قلت ان الفعل المحكم يدل على علم الفاعل
وبيانه من وجوه احدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا
واتفق العقلاء على ان حكم الشي حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة
جاز ايضا مرتين وثلثا واربعا وثانيها ان فعل النحلة في غاية الاحكام
وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا
المهندسون وكذا العنكبوت تبني بيتا في غاية الاحكام وكذا ترى
كل واحد من الحيوانات ياتي بالافعال الموافقة بحيث يعجز عن تحصيلها
اكثر الاذكيا مع انه ليس لشي منها علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرته يدل

على كونه

على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامرين الاول ان كونه عالما بالشئ نسبة
بينه وبين ذلك الشئ فتلك النسبة غير ذاته لانها له والموصوف
بها والمقتضي لها هو ذاته تعالى فيكون الشئ الواحد قابلا فاعلا معا
وهو مح اما اولا فلان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واما ثانيا
فلان نسبة القبول بالامكان ونسبة التاثير بالوجوب والنسبة الواحدة
لا تكون بالامكان والوجوب معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال
وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله محتاجا اليها
في استفادة الكمال الى تلك الصنع والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج
الى الغير ناقص ايضا لذاته وذلك على الله تعالى مح والجواب اما الكلام
في الواسطة فقد تقدم واما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب
والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك قوله لو جاز صدور الفعل
المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجوز مرارا كثيرة قلنا بديهة العقل
بعد الاستقرا شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل من فعل منها فعلا
محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط واما المعارضة الاولى فجوابها لم لا يجوز
كون الشئ الواحد قابلا ومؤثرا قوله الواحد لا يكون مصدرا لاثرين
قلنا تقدم ابطاله وقوله النسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب
معا قلنا نسبة القبول الامكان العام وهي لا تنافي نسبة الوجوب واما

حديث الكمال والنقصان نخطابى وهو معارض بانقرر فى البدايه ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان اقول قدما الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم فى العالم ومع ذلك فهو يقتضى اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبدا الاول شيا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباريين حتى يمكن ان يعقل الاضافه بينهما ولا كثرة فى المبدا الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التى هى معلولاته كما يفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد يظهر لمن يتامل احوال الخلق وينظر فى تشريح الاعضا ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلويه وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر من يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة وهو جاهل الا ترى ان من كتب سطرا او خطا حسنا لا يمكن ان يتصور انه امى جاهل بالخط واما الواسطه فقد تقدم ابطالها وايجاد من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقايقه فعل فى غاية الاحكام

واما

واما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم بكون كل فاعل
يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهى وعنه موقوف على اكتساب تصور
اجزايه يقتضى ان يكون نقيض الحكم بديهيا واما افعال الوسايط و
افعال الحيوانات فهى افعال الله تعالى عند من يقول لا موثر الا
الله واما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وايجاد العلم
فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال من غير توسطها والمعارضة
الاولى تكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته
وهى تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافات
لا توجد الا فى العقل وهى تكون من شيين يقتضى كل واحد منهما صفة
الاضافة فى الاخر فيكون فاعلا لما يقبله الاخر عقلا ولا يلزم منه كون
الشى الواحد فاعلا وقابلا لشى واحد وقوله يلزم من ذلك صدور
اثرين من شى بسيط باطل لان القول ليس باثر ومن يفعل ويقبل
لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصول اثر غيره فيه لا يكون ما ثر
حصل منه وجوابه عن قولهم نسبة التاثير بالوجوب ونسبة القبول
بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب ليس بصحيح
لان مرادهم ان الفعل مع موثره يجب ان يوجد ومع قابلى لا يوجب
وهذا الممكن بانه لا يجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانيه

بان العلم صفة كمال ولا يمكن ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فلبيس
جوابه انه خطابي ولا يندفع بقوله العلم كمال والجهل نقصان وتعالى
الله عن النقصان فان القايل يقول وتعالى الله عن استفادة كمال
عن غيره ايضا ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي والجواب ان
الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة اما الذوات
الكاملة فصفاتها انما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات
وكمال العلم من هذا النوع فان سبب كماله كونه من صفات الله
تعالى قال مسلة اتفق العلما على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في
معنى كونه حيا فذهب الجمهور منا ومن المعتزله الى انه صفة احتج
اصحابنا بانه لولا اختصاص ذاته بالاجله صح ان يعلم ويقدر لم يكن
حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها وللقايل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة والاقوى ان يقال
الامتناع امر عدمي لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما
للعدم فيكون ثبوتيا اقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز
ان يكون زايدة على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحيوة صفة زايدة
والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبيه وما جعله المصنف اقوى
وهو ان الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من ان

الامكان الذي

ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس ثبوتيا قال مسئله اتفق
المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب ابو الحسين
البصري الى ان معناه علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد وعن النجار ان معناه انه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي
ان معناه في افعال نفسه كونه عالما بها وفي افعال غيره كونه آمرا بها
وعندنا وعند ابي علي وابي هاشم صفة انها زائدة على العلم لنا حصول
افعاله تعالى في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي
مخصصا وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات
على السواء ولا العلم لانه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له الامتناع الدور
وظاهر ان سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها
فان قيل لا نم جواز حصول افعال الله تعالى قبل ان حصل وبعده ولم لا يجوز
ان يقال لا امكان لها الا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه هو ان
المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس امرا سلبيا لانه نقيض اللاحصول
فيه ولا نفس الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب
ان نبطل الذات فهو اذن صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفه
يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان لان الصفه المسماة بالحصول في ذلك
الزمان لو حصلت في زمان اخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولا

فى ذلك الزمان فاذن امكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت.
فاذا عقل هذا فلم لا يعقل فى غيره فان قلت الامكان من لوازم الماهية
فيدوم بدوامها قلت ينتقض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما يصح لو كانت
الماهيه متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بنا على ان الماهيه
متقررة حال عدمها وهو قولنا ان المعدوم وهو باطل سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يقال الماهيه بشرط حصولها فى هذا الوقت تقتضى
الامكان وبشرط حصولها فى وقت اخر يقتضى الامتناع كما ان الطبيعة
الارضيه بشرط حصولها فى المركز يقتضى السكون وبشرط حصولها
فى وقت اخر يقتضى السكون وبشرط حصولها فى الهوا يقتضى الحركة سلمنا
الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة
لها لذواتها ثم ان بسببها تتولد هذه الحوادث فى عالمنا واذا كانت
الحوادث العنصريه مرتبطة بالاتصالات الفلكيه ثم للاتصالات الفلكية مناهج
معينه يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
بذلك وح لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم فى
الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان
قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك بح بالاتفاق اما عند الفلاسفة
فلان الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود

الزمان واما عند المسلمين فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل
الخلق لا زمان فيستحيل ان يقال لم خلقه فى زمان اخر سلمنا انه لابد
من مخصص فلم لا تكفى القدرة قوله نسبتها الى الكل على السوا قلنا
والارادة ايضا نسبتها الى الكل على السوا فليفتقر الارادة الى ارادة
اخرى لا الى نهاية فان قلنا الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها
يجب تعلقها باحداث الحادث المعين فى الوقت المعين ويستحيل تعلقها
باحداث ذلك الحادث فى وقت اخر قلنا لو كان الامر كذلك لم يكن الله
تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة
وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال قدرة الله تعالى كانت
على صفة لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث المعين فى الوقت المعين
ويستحيل تعلقها بايجاده فى وقت آخر وعلى هذا التقدير يستغنى
القدرة عن الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة فلم لا يكفى العلم بيانه
من وجهين الاول ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما
بما فيهما من المصالح والمفاسد والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة
مستقبل بالدعا الى الايجاد والترك بدليل انا متى علمنا فى الفعل مصلحة
خالية عن المعارض دعانا ذلك العلم الى الفعل فلا اسناد الترجيح الى هذا
العلم اولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى لو وقف على شفير جهنم

وخلق فيه علما بما في دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل ذلك قد يريد

الشئ ارادة قوية ويتركه لعلمنا بما فيها من المفسدة الثاني وهو ان الله

تعالى عالم بجميع الاشيا فيعلم ان ايها نفع وان ايها لا نفع ووجود ما

علم الله تعالى عدمه مح وبالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده وكان

ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكرته يدل على قولك لكن معنا

ما يبطله وهو ان المبدا اما ان يريد لغرض او لا لغرض فان كان لغرض

كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو

على الله مح وان كان لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى مح

ولانه يقتضي ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو مح

والجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا بها

قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم

الموجود قوله يجوز ان يكون ممكنا في وقت وممتنعا في وقت اخر قلنا

الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا

كان الكلام فيه كما في الاول قوله هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات

الفلكية قلنا سنقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع بقدرة

الله تعالى اما المعارضة بنفس الارادة فقوي وجوابها ان مفهوم

كون الشئ مرجحا غير مفهوم كونه موثرا وذلك يوجب الفرق بين

القدرة

القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد
عن المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم
علم وقد التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس لا
قوله لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من المصالح والمفاسد قلنا سنقيم
الدلالة على ان افعال الله تعالى لا يجوز تعلقها بالمصالح قوله انما وجد
ما علم الله تعالى انه يوجد قلنا العلم بان الشيء سيوجد تابع فكونه
بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة
اخرى قوله المريد اما ان يرجح لغرض ولا لغرض قلنا ارادة الله تعالى
منزهة عن الاعراض بل هي واجبة والتعلق بايجاد ذلك الشيء
في ذلك الوقت لذاتها قوله الحجة التي اوردها على اثبات الارادة
خاصة بافعال تقع في ازمنة اما التي لا تكون واقعة في ازمنة مثل
خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات
الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها تحصل من غير ارادة
وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي ان يقال التخصيص
لا من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به الى ما يتخصص بالايجاد من جميع
المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة الا ان المصنف لما جوز
ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص لنسد عليه باب اثبات

الارادة مطلقا وكان لقايل ان يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت
للايجاد دون وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة
مناقض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح
وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم مناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب
ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا لموجبه والاعتراض بتجويز كون
الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان
فالجواب بان الموصوف بامكان الحركة هو الجسم تقتضي ان يكون
الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان هو ليس بصحيح لان امكان الحركة المشروطة
بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم
موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهيه لا ينتقض بما ذكره لان
الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشي غير لازم
لا يكون من لوازمها فلا يتناقضان باختلاف الدوام واللادوام لاختلاف
موضوعيتهما وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت
ان الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا
كان الكلام فيه كما في الاول مبطل لاصل دليله على اثبات الارادة
بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يخصص بالارادة
وان كان موجودا احتاج الى وقت اخر وارادة اخرى تخصصه به

ويتسلسل

فيتسلسل قوله كون الماهيه متقررة قبل وجودها بنا على ان الماهية
متقررة خالى عدمها فنها نظر لان الماهية متقررة قبل وجودها وقبل
عدمها قبليه بالذات ولا يلزم منه ان تكون تقررها حال عدمها الا اذا
كانت القبليه بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات
الفلكيه ان اريد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجودها فلا ينافي
كونها واقعه بقدرة الله تعالى والمعارضه بالارادة وانها يجب ان يكون
نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السوا
واردة وعجز عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمه والارادات
القديمة غير متناهيه بحسب المعلومات والمرادات خروج عن
المذهب فان الاصحاب يقتصرون على القدما التسعة ذات وثمانية
اوصاف وهو التزام كونها غير متناهيه والاجوب ان نقول الارادة
القديمه تقتضي اضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود
تلك الاوصاف لا تكون لا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها
الي جميع المقدورات على السوا فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق
به الايجاد والحق ان القايل بجواز كون القدرة متعلقه ببعض المقدورات
من غير تخصيص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القايل بامتناع
ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل وبالسمع وقوله بان كون الشي بحيث سيوجد

وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشى من غير مخصص وهما
مناقضان لما ذهب اليه وقوله ينفى الغرض عنه تعالى فيجى بانه والكلام
فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد الشى فى وقت دون
وقت تقتضى ثبوت الشى والوقت قبل وجودها وتخصيص الوقت
بالشى من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون
البعض الاخر من غير مخصص كما ذهب اليه فى القدرة قال اتفق
المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه وقالت
الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات المبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
انهما صفتان زائدتان على العلم لنا انه تعالى حى والحى لا يصح اتصافه
بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف
بضدها فلو لم يكن الله سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما وضدهما
نقص والنقص على الله تعالى محال فان قيل حيوة الله مخالفة لحيوتنا
والمختلفان لا يجب اشتراكهما فى جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا
مصححة للسمع والبصر كون حيوته تعالى كذلك سلمنا ذلك لكن لم
لا يجوز ان يقال الحيوة له تعالى وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته
غير قابلة لهما كما ان الحيوة وان صححت الشهوة والنفرة ولكن ماهيته

غير

غير قابلة لهما فكذلك هاهنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لايجوز
ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى
وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم ابصار الشي مشروط بانطباع صورة
صغيرة مشابهة لتلك المرئيات في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك
في حق الله تعالى ممتنعا لا جرم لم تثبت الصحة سلمنا حصول الصحة
لكن لم قلت ان القابل للصحة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها معا وقد
تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت ان النقص
مح فان رجعوا فيه الى الاجماع صارت الدلالة سمعية واذا كان
الدليل على حقيقة الاجماع هو الايات والخبر والايات الدالة على السمعية
والبصرية اظهر من الايات الدالة على صحة الاجماع كان الرجوع
في هذه المسئلة الى التمسك بالايات اولى فالمعتمد التمسك بالايات
ولا شك ان لفظة السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازا فيه
وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز عند المعارض وح يصير
الخصم محتاجا الى اقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع و
البصر ومن الاصحاب من قال السميع البصير اكمل ممن ليس بسميع
ولا بصير والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان
الواحد منا اكمل من الله تعالى وهو مح وهذا ضعيف لان لقائل ان يقول

الماشي اكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه والواجد
منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم ان يكون الواحد
منا اكمل من الله تعالى فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى
ليس بجسم فلا يضر ثبوته في حقه قلت فلم قلت ان السمع والبصر
ليسا من صفات الاجسام وح يعود البحث المذكور اقول يجب ان
نعني بالفلاسفة في قوله هنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم نوصف بالذوق والشم
واللمس لان النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
اما اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوان وبصرها بالعقل
فغير ممكن والاولى ان يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امنا بذلك
وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالآلتين كما للحيوانات واعترفنا بانا لسنا
واقفين على حقيقتهما وذلك لان ما قالوا في هذا الباب لا يرجع
بطائل اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وليس بمطرد لان
اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما والديدان
وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع اتصاف ذلك الانواع
بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها فيها واذا جاز ان يكون بعض فصول

الانواع

الانواع من بلا الذ لك الصحة لم يبق لثبوتهما فى نوع اخر وجد من جهة
الصحة وايضا لا يجب ان كل ما لا يتصف بصفة يتصف بضد تلك
الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع
انه صحيح الاتصاف بها لكونه جسما بل كل ما لا يتصف بضد يتصف
بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا
عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضا ان كان عدم السمع والبصر
نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار
عندنا لفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان نقول
او بالشعاع كما مر الكلام فى ذلك وباقى كلامه ظاهر قال اتفق المسلمون
على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا فى معناه فزعمت المعتزلة
ان معناه كونه تعالى موجد الاصوات دالة على معان مخصوصة في
اجسام مخصوصة واعلم انا لا ننازعهم فى المعنى لانا نعتقد ان جميع
الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ونسلم انه خلق الاصوات فى الاجسام
الجمادية والحيوانية جايز واذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى
بقي هنا النزاع فى ان اسم المتكلم هل وضع فى اللغة لهذا المعنى ام لا
هذا بحث لغوى لاحظ للعقل فيه البتة والمتكلمون من الفريقين
قد طولوا فيه ولا فايدة فيه اما اصحابنا فقد اتفقوا على ان الله ليس

بمتكلم بالكلام الذى هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام
النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف بها
ينكرون اتصاف ذات الله تعالى وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة
وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة فالحاصل ان الذى ذهبوا اليه
فنحن من القائلين به الا انا اثبتنا امرا اخر وهم ينازعوننا فى الماهيه
والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخايض
فى هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلما بامور احدها
انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفا
بالكلام لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال قالت
المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فان الذى
نجده من انفسنا اما هذه الحروف والاصوات او تخيل هذه الحروف
والاصوات وانتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت اعنى بالامر طلب الفعل
قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب هو الارادة وانتم حيث حاولتم
الفرق بينه وبين الارادة قلتم ان الله تعالى قد يامر بما لا يريد لكن هذا
الفرق انما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف
على تصور ماهية الكلام فلو توقف تصور ماهية الكلام عليه لزم
الدور سلمنا انا نزلنا على هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف ذات

الله تعالى وتقريره بالوجوه الثلثه المذكورة فى مسئلة السمع والبصر
سلمنا انه يصح اتصافه به لكن لم قلت ان ضده نقص وافه بل الذى
نعده نقصا وافة فى العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف واما ضده
المعنى الذى ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى هو
النقص لكان اقرب فان ثبوت الامر والنهى من غير حضور المخاطب
سفه وهو نقص وبقية الاسولة ما تقدمت اقول كلامه ظاهر
والوجوه الثلثه المذكوره هى الاختلافات فى معنى الحيوة وامتناع
اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط
ممتنع الحصول قال وثانيها قالوا لما علمنا ان افعال الله تعالى يجوز
عليه التقدم والتاخر لاجرم اسندناها الى مرجح وهو الارادة .
فكذلك لما راينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب
والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعى مخصصا وليس ذلك
هو الارادة لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة
اخرى وهى الكلام وهذا ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقابه
من ترك الفعل فى الاخرة او يريد ايصال الثواب اليه فى الاخرة
وهذا القدر مما لا حاجة فيه الى اثبات الكلام فان ادعيت امرا

وراء ذلك فهو ممنوع اقول تردد الكلام بين الخطر والاباحة قبل
التخصيص باحدهما يدل على صحة اتصاف الفعل باحدهما لا بعينه
قبل ورود السمع المخصص وذلك مناقض للقول بان ماهيتهما مستفادة
من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب و
الثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد و
الوعد وذلك لان كثيرا ممن يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ولو اراد الله
عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام او بالاخبار
وليس الالهام عاما والاخبار كلام فيلزم الدور لما يجيء جوابه و
قال ثانيها ان الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو الذي له الامر
والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته
ومشيته في المخلوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا
فهو اول المسألة وثالثها اجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف
لما بينا ان الاجماع ليس الا على اللفظ اما في المعنى الذي نقول به اصحابنا
فهو غير مجمع عليه بل لم نقل به احد الا اصحابنا والمعتمد قوله تعالى
وكلم موسى تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ
وانتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم
اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه

اولى

اولى من صرفه الى معنى اخر وهو الامر الذى عرف الله تعالى ما يفعل
بالمكلفين فى الاخرة من الثواب والعقاب ثم ان تنزلنا عنه لكنه اثبات
الكلام بالكلام واثبات الشئ بنفسه باطل والجواب ان صرفه الى هذا
المعنى اولى لقول الشاعر ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على
الفواد دليلا والجواب عن الثانى انه اثبات كلام الله تعالى باخبار
الرسول صلى الله عليه واله والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه
متكلما لانا مهما علمنا انه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا
صدقه سواء علمنا كتاب الله تعالى او لم نعلمه فهذا منتهى القول
فى هذه المسئلة اقول الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضى
ان يقال للاخرس متكلم لكونه بهذه الصفه والباقى ظاهر الـ مسئلة
ذهب ابو الحسن الاشعرى واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم
به وذهب القاضى وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا المعقول
من البقاء صفه تقتضى ترجيح الوجود على العدم وهذا انما يعقل فى حق
ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده
على عدمه معللا بمعنى وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان
كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل واما الدور اذ كان باقيا ببقاء الذات
الذى فرضناها باقيه بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه ويكون

الذات باقية به مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا
وهو مح ولقائل ان نقول البقا نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني
لا انه موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة
ثبوتية والا لزام ثبوتيه والا لزم التسلسل واما في الشاهد فليس بمعنى
فليس بمعنى ايضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني
فلو افتقر حصول الجوهر الثاني اليه لزم الدور واحتجوا بان الذات لم يكن
باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقا زايدا و
الجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم
حال البقا ما بقيت حادثة فلزم ان يكون الحدوث صفة زايدة وهو مح
على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول قلت
البقا نفس حصوله في الزمان الثاني اقول وههنا مذهب اخر وهو
القول بثبوت البقا في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي
واتباعه قولهم البقا صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم تعالى له
الموجود الذي لا يبقى لا بد له ايضا ما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه
فان هذا الحكم ليس مما يختص بالبقا الا ان يكون الترجيح في الزمان
الثاني والتحقيق فيه ان البقا مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم يكون

الكل اعظم من جزوه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع فى زمان او فى جميع
الازمنة كما لا يقال انه واقع فى مكان او فى جميع الامكنة واذا كان
الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك
وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف مبدا الكل فاذن اتصافه بالبقا نوع
من التشبيه بالزمانيات واما كون البقا باقيا او غير باق وان كان
باقيا فبقا وه اما بذاته او بغير ذاته فحكمه حكم الامور الاعتبارية التى
توجد فى العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار وقوله واما فى الشاهد
فليس بمعنى ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبى وقوله بلى الحدوث
ليس صفة زايدة فجوابه ما مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول فى
الزمان الاول فالبقا حصول فى زمان مشروط بحصول فى زمان قبله
والا لم يكن زمانه ثانيا والحصول فى الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول
فى زمان اخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط
ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان البقا مقارنة الوجود لاكثر
من زمان واحد بعد الزمان الاول قال مسئلة مذهب اكثر المسلمين
انه تعالى عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة ولقوم من اهل المسئلة
لنا انه تعالى لكونه حيا يصح ان يكون عالما بكل المعلومات فلو اختص
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى المخصص وهو محال اقول

لقائل ان تقول انت بالبديهة عرفت ان المخصص ههنا حاصل ام بالدليل
فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فان الدليل غاية
ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف وجوابه ان ثبوت المخصص وامتنا علم

قال ومن الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي
فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه
مح فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم مغاير له من حيث انه معلوم
وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات
عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم وهو موقوف على المغايرة
والمغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة او معلومة فيلزم
الدور وجوابه انه منقوض بعلمنا بانفسنا لو قال ومن الفلاسفة
بدل قوله ومن الدهرية لكان اصوب لان الدهرية لا يثبتون الها
غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما وغير عالم ثم الصحيح ان المقتضي
المغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية العلم بل هذه المغايرة لا ينفك
عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور وانما نقول من نفى
عنه نفي هذا العلم لاستحالة التكثر هناك اما فنا فجوزنا لجواز
التكثر ههنا ومنهم من سلم كون الباري تعالى عالما بنفسه
ومع ذلك لا نسلم كونه عالما بغيره لان العلم صورة مساوية للمعلوم

في العالم

فى العالم او اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى
الحقايق يحصل تلك الصور او تلك الاضافات فى ذاته تعالى فحصل
الكثرة فى ذاته والجواب ان الكثرة فى الصور او الاضافات وهي
من لوازم الذات لا نفسها   حصول الصور فى الذات لا يخ من
ان يكون تلك الصور من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا
او يكون من غيرها وذلك يقتضى تاثر الذات عن غيره فان المحل يتاثر
من الحال فيه واما كثرة الاضافات فلا توجب كثرة الذات
ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات لانه لو علم كون زيد فى الدار فعند
خروجه منها ان بقى العلم الاول كان جاهلا وان لم يبق كان تغير او الجواب
انك ان عنيت بالتغير وقوع التغير فى الاحوال الاضافات فلم قلت
انه ممتنع ولذلك فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير
بعده والتغير فى الاضافات لا يوجب التغير فى الذات فكذا هاهنا كونه
عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم
تغير تلك الاضافات فقط   لقائل ان يقول انك تقول بان
العلم صفة قديمة لا يجوز عليه التغير وهاهنا جعلته اضافة متغيرة
وايضا لو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات
والممتنعات وايضا قد قلت الاضافات لا وجود لها فى الاعيان فاذن لا يكون

لعلم الله تعالى وجود فى الاعيان وليك ان تقول العلم تقع بالاشتراك
على تلك الصفة وعلى هذه الاضافات وح لا يكون تلك الصفة علما
بالمعلومات ولا يكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا يكون هذه
موجوده بن عملت وقد قال بعض المتكلمين سرنا من بعض هذه النقوض
ان العلم بان الشى سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغيير
وهذا الايخ عرمكابره لان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم
الجزويات مطلقا بعد قولهم انه عالم بكل المعلومات بل يقولون
انه تعالى يعلم جميع الجزويات من حيث هى معقولات لا من حيث
هى جزويات متغيرة قالوا المدرك للجزويات الزمانية من حيث هى
متغيرة يجب ان يكون زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس
والذوق والشم الاشارة الحسية هذا هو مذهبهم ومنهم
من زعموا انه لا يعلم الجزيات الا عند وقوعها وقبل ذلك فانه لا يعلم
الا الماهيه واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشى قبل وجوده
نفى محض فلا يكون فى نفسه متميزا فلا يصح ان يكون معلوما والثانى
انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها وكل ما علم فهو واجب الوقوع
لا نعدم وقوعه يفضى الى انقلاب العلم جهلا وهو مح والمودى الى المح
مح فعدم وقوعه مح فوقوعه واجب وح يلزم الجبر وان لا يمك الحيوان

من فعل

من فعل اصلا بل يكون كالجماد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه
فهو ممتنع فالجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات المتجددة
قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن الثانى بالتزام ان ما علم
الله تعالى وقوعه فهو واجب مرید منهم ههنا من المخالفين والكلام
فى صحة كون المعدوم معدوما قد مر واما التزاما ان ما علم الله وقوعه
فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بان يكون علمه موجدا له
كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب
المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد وليس
بمجبور وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق والمعدومات
مطابقة لعلمه بها لانه يقال نعلمها معدومة وهى كذلك بمعنى ان المقرون
منها ليس بموجود فى الخارج   ومنهم من انكر كونه تعالى عالما
بما لا نهاية له واحتج بثلثة اوجه الاول ان المعلومات يتطرق اليها الزيادة
والنقصان فان بعضها اقل من الكل وما كان كذلك فهو متناه الثانى ان
المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره متناه فالمعلوم متناه الثالث
ان العلم بكل معلوم تغاير العلم بغيره دليل انه يصح ان يعلم كون الشيء عالما
بالشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء اخر والمعلوم غير المجهول فلو كانت
المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهنالك موجودات

غير متناهيه وهو محال والجواب عن الاول لما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان الى الشئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبة تعلقاته غير متناهيه لان الشعور بالشئ اذا كانت لا تتحقق الا مع هذه النسبة فهذه النسبة ان لم يكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الالزام وقد ذكرنا ان الاستاد ابا سهل الصعلوكي الرحمه حجتهم الاولى يدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بان المتميز كل واحد منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز وسلم ان كل متميز متناه فيلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزمه منه تناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل على حصيرته وانه ذكر فيما مر ان الحق ان العلم امر اضافي وههنا جعله امرا واحدا منكر النسب وضوح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول ابي سهل تعريضا ومنهم انكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بانه لو علم جميع المعلومات لكان اذا علم شيا علم كونه عالما بكونه عالما به ويترتب هناك مراتب غير متناهية فان قلت

العلم

والعلم بالعلم بالشئ اضافة بين العلم وبين العلم بالشئ والاضافة الى الشئ
غير الاضافة الى غيره والجواب ان الا انها تتر فى النسبة والتعلقات
وهى امور غير ثبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وهذا الاشكال
الذى قد بيناه التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية
وجعل فى الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقض عليه فانظر
فى تحيره وخبط فى هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتناه الذات
ولا الى تحقق حقائقه لكان اولى فان العجز عن درك الادراك ادراك وتحقيق
هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع مسئلة
مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق
لم يذكر المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين
من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين فى هؤلاء لنا ان المصحح
فى البعض ان يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب
واما الامتناع وهما يحيلان المقدورية لكن الامكان وصف مشترك
فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا فى صحة مقدورية الله تعالى فلو اختصت
قادريته بالبعض دون البعض افتقرت الى المخصص فاذا ثبت انه قادر
على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته
اذ لو فرضنا شيئا اخر مؤثرا لكان اذا اجتمعا على ذلك الممكن فاما ان يقع

ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو مح
او لا يقع بواحد منهما وهو مح لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك
فالم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا
وذلك لزم وقوعه بهذا وذلك حتى تكون وقوعه بكل واحد منهما
مانعا من وقوعه بالاخر وذلك مح واما ان يقع باحدهما دون الاخر وهو
مح لان كل واحد لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الاخر
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو مح فثبت ان جميع
الممكنات واقع بقدرة الله تعالى قد مر الكلام في الاحتياج الى
المخصص في باب العلم فلا حاجة لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر
على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته
فقيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه موثرا
في جميعها والا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك لان القدرة وحدها لا
يكفي في وجود التاثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره
يدل على امتناع اجتماع موثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع
قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند اهل السنة ان الله تعالى قادر
على كل الممكنات العبد وغير موثر في شيء فهما اذن قادران على شيء واحد
مع ان الموثر فيه احدهما دون الاخر وانما كان ذلك كذلك يكون الموثر

محتاجا

محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من
حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان تكون في ممكن موثر غير الله تعالى
الى ان من ذلك بعض ما ذكره في عبارته عند قوله او لا تقع بواحد منهما
وهو صحيح لان المانع من وقوعه بهذا ووقوعه بذلك ما لم يوجد وقوعه
بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر اذ كان من الواجب ان تقول
فالم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك اذ ذلك موثر خال
عن المانع وبالجملة الكلام هكذا فلو لم تقع بهذا وذلك وقع بذلك بهذا
وهو صح اما الفلاسفة فقد منعوا ان تصدر من الواحد اكثر
من الواحد وقد تقدم الجواب عن حجتهم واما الثنوية والمجوس
فقد زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر
شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا الجواب انا نعينهم
بالخير والشرير ضوء الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان
يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غير فبينوه المجوس من الثنوية
يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا
والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما
النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون
بان الخير هو الذي تكون جميع افعاله حسنا والشرير هو الذي يكون

افعاله شرا ومحال ان يكون فاعلوا فعاله كلها خيرا وشرا معا وصاحب
الكتاب لم يتعرض لابطال ذلك بل الجواز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم
ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن ان يكون شي واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى
غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشي واحدا واما النظام
فانه زعم انه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح واحتج بان الفعل
القبيح محال والمحال غير مقدور واما انه محال فلانه يدل على الجهل
او الحاجة وهما محالان والمودي الى المحال محال واما ان المحال غير المقدور
فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود
والممتنع ليس بصحة الوجود والجواب لا نم ان فعل شي يدل على الجهل
او الحاجة بل هو مالك فله ان يفعل ما يشاء سلمنا لكن هذا الامتناع انما
جاء من جهة الداعي فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال
اعزام ارادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي ولكنه يكون
قادرا على الفعل نظرا الى انه لو لم يحصل له الداعي الى الترك لكان قادرا
عليه اقول اصل الجواب ان المحال لذاته غير مقدور اما المحال لغيره ممكن لذاته
فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره قال واما عباد فانه زعم ان ما علم
الله تعالى انه يكون فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو ممتنع والواجب و

والممتنع

والممتنع غير مقدور والجواب ان هذه تقتضي ان لا يكون الله تعالى مقدورا
اصلا وراسا لان كل شي فاما معلوم الوجود او معلوم العدم ثم يقول
انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا
ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والمتاخر لا يبطل
المتقدم اقول المتاخر كما لا يبطل المتاخر لا يوجبه ايضا بل المتقدم هو
الذي يوجب المتاخر اذا كان التقدم بالعلية واصل هذا الجواب
مامر في المذهب المتقدم قال اما البلخي فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر
على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك
على الله محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه
طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد
والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل اما ابو علي وابو هاشم واتباعهما
فقد زعموا ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر
على نفس مقدوره لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي
القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان مقدور العبد
مقدورا لله تعالى لكان اذا اراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم
ان يوجد لتحقق الداعي وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب
ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك انما يجب

اذا لم يقم مقامه سبب اخر يستقل وهذا اول المسالة اقول انما يمكن
كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة
الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير
المضاف يمكن اضافته الى كل واحد على سبيل البدل وهو المراد من كون
مقدور احدهما مقدورا للاخر قال اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم
بالعلم قادر بالقدرة حي بالحيوة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ومن اهم المهمات
في هذه المسالة الكشف عن محل النزاع فنقول اما نفاة الاحوال
منا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان
على الذات واعترف ابو علي الجبائي وابو هاشم بهذا الزائد الا انهم
قالوا لا نسمي هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف
في الحقيقة لفظا وزعم ابو هاشم الى انها احوال والحال لا تعلم ولكن تعلم
الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في نفسها وقول ابي هاشم
باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره
واما ابو علي الجبائي فانه يسلم انها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين
نفاة الاحوال منا خلاف معنوي البتة اما مثبتو الحال منا فقد زعموا
ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به وهو العلم وهولاء يتحقق
الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الدلالة

ما دلت

مادلت الا على اثبات امور زائدة على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه البته لا فى الشاهد ولا فى الغايب اقول لكن هذا الكلام نقل المذاهب وقوله فى ابطال قول ابى هاشم ان ما لا يتصور فى نفسه استحال التصديق بثبوته فى غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحال التصديق بثبوته فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق وقوله الخلاف بين ابى على وابى هاشم وبين اصحابنا لفظى فيه نظر لان الزايد عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذى ليس بزايد على الذات وعند اصحابنا ان العلم زايد وهو موجود والباقى ظاهر قال اما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة فى الماهيات كانت الصور المساوية لها مختلفة فى الذوات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات امورا زائدة على ذاته تعالى وهى من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك فى النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا عن المعنى

بالصفه الخارجة وعن القيام بالذات المقوم فظهر انهم يباعدون في
في هذه المسلة على المعنى بل ينفي الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال فانهم لا يقولون
الا بالذات وتلك الصورة اللازمة للذات ومثبتو الحال منا قالوا
بامور يلتئم الذات والعالمة والعلم فظهر ان الذي يقول بنفاء الحال
منا متفق عليه من كل من اقر بكون الله تعالى قادرا عالما اقول
ذكر ان ابن سينا صرح بكون العالم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله
في القدرة كما ذكر اخيرا ان قولنا يوافق قول من اقر بكونه تعالى
عالما قادرا والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعلي يوجد بما هو
صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف
بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات
انما هو مبداء العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم
ايضا يقولون بما قال لنا ان بعد العلم بكونه تعالى موجودا نفتقر
الى دليل اخر يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم مغاير للمعلوم اوله
فعلم الله تعالى زايدا على ذاته اقول افتقار العلم بالوجود الى دليل
اخر يدل على العلم لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على
وجود الصانع مغاير للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون
الصانع الموجود غير ذلك الواحد وايضا اذا دل الدليل على وجود هو

لاخر

وآخر على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على ان وجوده غير كون
وجوده عين ذاته مل يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقتين
قال احتج الخصم بابو احدها ان علمه تعالى لو كان زائدا على ذاته
لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا بعلته وتلك العلة ليست
الا الذات والموصوف به ليس الا الذات فيكون الذات فاعلة
وقابلة معا وهو محال وثانيها ان عالميه الله تعالى واجبة والواجب
مستغنى بوجوبه عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات
فى القدم وذلك تقتضى المماثلة وان لا يكون احدهما بكونه ذاتا والاخر
بكونه صفة اولى من العكس ورابعها لانها يكون مغايرة للذات فيلزم
القول بقدماء متغايرة وهو محال وخامسها ان علم الله تعالى المتعلق
بمعلومنا يجب ان يكون مثلا لعلمنا ويلزم من حدوث علمنا حدوث
علمه وسادسها ان العلم بكل معلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات
الله تعالى غير متناهيه فيلزم ان يكون له علوم غير متناهيه والجواب
عن الاول قد تقدم وعن الثانى انه انما يتوجه على من يثبت عالميه
ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به ايضا فنقدير القول بقول الواجب
متى لا يعللها بمعنى ونحن لا نقول به وايضا فتقدير القول بقول الواجب
متى لا يعلل اذا كان واجبا لذاته ولغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان

ان عالمية واجبة لذاتها بل هو اول المسئلة والثانى باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه عنه كما فى الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك فى القدم اشتراك فى وصف سلبى وثبوتى وذلك لا يوجب التماثل اصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما فى التضاد تماثلهما وعن الرابع ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد مخالفا للاخر وهو كذلك لكنا لا نطلق هذه اللفظة لعدم الاذن وان عنيتم جواز المفارقة فى الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم نقل به وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان فى التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين فى بعض اللوازم تماثلهما ولئن سلمنا لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا بوجودنا فى كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس انما الزمتم علينا فى العلم يلزمكم فى نفس العالمية وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه

اقول قوله الجواب عن الخامس فيه نظير العلم على الاول قد تقدم بيانه تجويز كون الشئ فاعلا وقابلا وفى تفسير التغاير بجواز المفارقة فى احد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل المعلولات ممتنع المفارقة ومع وجوب تغايرها والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لان صفتها لا تكون متغايرة بالذات لها اذ لا ذات

لها ولمنا ذلك لا يتغاير الصفات وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر
لان العلم على تقدير كونه نسبته او تعلقا الى معلوم ما لست التي تكون الى
معلوم واحد يكون متماثله ولا تندفع تناسبها على الوجود لان الوجود
وعلى وجود فانقع التشكيك والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوازم
اما الامور المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم والجواب عن السادس
الزامي وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفا اقتضى
كون العالميه يجب بها مختلفه متعددة وهذا الجواب يكون على ابي هاشم
وابي علي القائلين بان العالميه زايدة على الذات والعلم ليس زايد على الذات
فانهم ان اوردوا الزام بكثر العلوم على القائلين بكون العلم زايدا عارضوهم
بوجوب تكثر العالميه بعين هذا الدليل قوله وهذه المعارضة وارده على
جميع الشبه يعني ان المعارضة بالعالميه وارده على الشبه الستة التي
يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زايدا على الذات قال مسئله
∴ تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول ابي علي وابي هاشم والخلاف فيه مع
الخار لنا ما تقدم في مسئله العلم واحتج ابو علي وابو هاشم على انه ليس
مريدا لذاته بانه لو كان كذلك لكان مريدا لجميع المرادات كما انه لما كان
عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك محال لان زايدا اذا اراد موت
رجل وعمرو اراد حيوته فلو كان الله مريدا لكل المرادات يلزم ان يكون

مريدا لموته وحيوته وهو محال ولقائل ان يقول لم قلت انه لو كان مريدا

لذاته لكان مريدا لكل المرادات والقياس على العلم لا يسمن ولا يغني من جوع

وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض مما زادا ناولى

من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه اقول ما تقدم في مسألة العلم

وهو ان كون العلم بذاته مغاير للعلم بارادته يقتضي مغايرهما وقياس

الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلا ولا الزام لان المقيس عليه ممنوع

وهو كون العلم له بذاته وقوله قد عرفت ضعفه اشارة الى ان الارادة

على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز ان يتعلق ببعض المرادات دون البعض

قال مسئلة لا يجوز ان يكون مريدا بارادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية

اما عند المعتزلة فهو تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل واما عند الكرامية

فهو مريد بارادة يخلقها في ذاته لنا ان احداث الشيء لا يصح الا بالارادة

على ما تقدم فلو كانت الارادة حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى ولزم

التسلسل اقول لهم ان يقولوا عليه انكم اثبتم الارادة لترجيح احد

وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه

على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح

ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلم يلزم التسلسل قال

مسئلة كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية واعلم ان الجمهور

منا

مما يعتقدون ان المعتزلة يوافقونا في كونه تعالى متكلما ويخالفونا في قدم
الكلام اما نحن فقد بينا ان الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من
حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا
مكالمة المعتزلة وجب علينا ان نحقق ماهية هذا الكلام ثم نقيم الدلالة
على ان الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم يخالفونا في
المواضع الثلثة اما المقامات الاولان وهما المقامان الضمان مع المعتزلة
فقد تقدم القول عنهما واما الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول
ان القايل قايلان قايل اعترف بكونه تعالى موصوفا بهذا الكلام وقايل
انكر ذلك وكل من اعترف به قال انه قديم لان المعتزلة والكراميه
لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا بحدوث الكلام
الذي يكون حرفا وصوتا واذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام
كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل الثاني وهو ان هذا
الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى
محل الحوادث وهو محال او لا يحدث وهو محال لكون الله تعالى متكلما
قد دللنا على انه من صفاته وصفة الشيء يستحيل ان لا يكون حاصلة
فيه والا لجاز ان يكون الجسم متحركا بحركة قايمة في الغير وذلك محال
واحتجوا بامور احدها ان الامر بلا مامور عبث وهو غير جايز على الله

تعالى وثانيها انه تعالى فى الازل لو كان متكلما بقوله انا ارسلنا نوحا
وهو اخبار عن الماضى لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة على ان كلام
الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات
والجواب عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى
وان كان قديما لكنه كان فى الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال
كذلك وهذا فى غاية البعد لانا لما وجدنا فى النفس طلبا واقتضاء و
بينا الفرق بينه وبين الارادة امكنا بعد ذلك ان نشير الى ماهيته معقولة
وندعى ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذى يغاير هذه الحروف والاصوات و
يغاير ماهية الامر والنهى والخبر فغير معلوم التصور وكان القول بثبوته
لله تعالى فى الازل محض الجهالة اما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله
كان امرا ونهيا فى الازل ثم منهم من يقول المعدوم مامور على تقدير الوجود
وهذا فى غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز ان يكون مامورا فالمعدوم الذى
هو نفى محض كيف يعقل ان يكون مامورا ومنهم من قال انه فى الازل كان امرا
من غير مامور ثم لما استمر وبقى صار المكلفون بعد دخولهم فى الوجودين
مامورين بذلك الامر وضربوا له مثلا وهو ان الانسان اذا اخبره النبى
الصادق بان الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته فانه ربما
قال لبعض الناس اذا ادركت ولدى بالغا فقل له ان اباك كان يامرك بتحصيل

العلم

العلم فههنا قد وجد الامر والمامور معدوم حتى لو بقى دلت لامر الى اوان
بلوغ الصبى لصار ماموراً بذلك الامر وعن الثانى ان الخبر فى الازل واحد
ولكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك تختلف
الالفاظ الدالة عليه كما فى العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة
الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع وانما الكلام فى الصفة القديمة التى
دلت عليها هذه العبارات اقول وللعبدالله بن سعيد ان الكلام الازلى
قد تغير باطل بوجه اخر وهو ان التغير لا يمكن الا عند انتفاء شىء و
حدوث شىء فالازلى لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان كانت
صفة قديمة لكن الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هى ما نزل على
الانبياء وسمعوها وبلغوها الى اممهم فهى الموصوفة بالتغير والتكثر والنزول
لا مدلولها التى هى تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثاً لكان
اما ان يحدث فى ذات الله وهو محال اقول هذا هو مذهب الكرامية وهم
يجوزون كونه تعالى محلاً للحوادث قوله او لا يحدث وهو محال لان كونه
متكلماً من صفاته وصفة الشىء يستحيل ان لا يكون حاصلة فيه اقول المتكلم صفة
والكلام يجوز ان يكون فى غيره كما ان الخالق والرزاق صفة والخلق والرزق
لا يجب ان يكون موجوداً فيه وباقى الكلام ظاهر قال مسئله هذه الصفة القديمة
المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافاً لبعض الاصحاب فانهم اثبتوا لله تعالى كلمات

الامر والنهي والخبر والاستخبار والندا لنا ان حقيقة الكلام هي الخبر والامر
والنهي ايضا خبر لانه اخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك
اقول اساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه
الخمسة واكثر من الخمسة يمكن ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة
في جعل الكلام خبرا وحده فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركيبه
عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه يجوز مع تركيبه ان يكون
دليلا على مبدا واحد واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما
اخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشي لان المدلول
بالذات مغاير المدلول بالعرض ضرورة قال مسئله خبر الله تعالى
صدق لان الكذب نقص وهو على الله تعالى محال ولانه لو كان كاذبا
لكان بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق لكن التالي محال
فان كل من علم شيا صح منه ان يخبر في نفسه عنه خبرا صدقا وذلك
معلوم بالضرورة لا يقال هب ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم
صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقا لانا نقول للمعتزلة هذا
ايضا لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار في كلامه لا يطلع عليها ويجوز
ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر اقول الحكم بان الكذب نقص
ان كان علمنا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا

لزم

لزم التعدد وقوله لو كان كاذبا لكذب قديم لاستحال منه الصدق مبني على ان
كلام النفس هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد
منهما وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المكلفين
وازاحة عللهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويزهما يرتفع الوثوق
عن كلامه تعالى فيقع منه الاخلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون
الحذف والاضمار والمخصصين لحيرة المكلفين في تكاليفهم فهذا ما على كلامه
والاولى ان نثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله
قال مسئلة نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير مسموع
الان وهل يصح ان يكون مسموعا هذا مما لم يقم عندي عليه دلالة لانا انما
جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض لانا لما راينا الجسم والعرض وثبت
انه لا بد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا الموجود ولا جرم قلنا يجوز
رؤية كل موجود اما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام و
والاصوات حتى يفتقر الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق الا بالاصوات
فجاز ان يكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون
ذلك الكلام مسموعا اقول لقائل ان يقول الكيفيات المدركة بالسمع
كالثقل والحدة وكيفيات بها يتقوم الحروف ويختلف باختلافها مغايرة
للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المقتضية

لصحة كونهما مسموعين اما الوجود واما العرضية ولا مفهوم للعرضية الا القيام
بالعين والصفات قائمة بالعين فاذن لزم من ذلك صحة كون الكلام الذي هو
صفة مسموعا كما قيل في الروية وظاهر ان هذه وامثالها تخيلات بعيدة
عن العقل والحق الرجوع وامثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما
لم يرد سمعا ثالث مسئلة زعم بعض فقهاء الحنفية ان التكوين صفة
ازلية لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول بان التكوين
قديم او محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه
نفس موثرية القدرة في المقدور وهي صفة نسبية والنسب لا توجد
الا مع المنتسبين ولزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم
به صفة موثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرا واحدا
فبينوه قالوا القدرة موثرة في صحة وجود المقدور والتكوين موثر
في نفس وجود المقدور قلنا القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه
جائز الوجود لان ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق
الا ان يكون تاثيرها في وجود المقدور على سبيل الصحة لا على سبيل
الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى موثرة في وجود المقدور كان
تاثيرها في المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فلزم
اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور

الواحد

الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك
المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وهو باطل بالاتفاق وايضا فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب
بالذات لا يكون قادرا مختارا اقول انما اخذوا التكوين من قوله تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قول كون
متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد
والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعاني والمشترك فيه كون الشيء
موجدا من العدم ما لم يكن موجودا فهي احص تعلقا من القدرة لان القدرة
متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود
وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول
الاثر تلك النسبة واما ادعاؤهم انهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود
المقدور فليس بصحيح انما الصحيح القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور
والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث
كنسبة الارادة الى المراد والقدرة لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم
موجودين بهما والتكوين تقتضيه وقالوا بان ثبته لقولهم بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب
كان الله موجبا للشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني

اذا اراد الله تعالى خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ
منه واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان عنيتم به صفة
موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت
موثرة لكان جميع المقدورات اثرها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات
التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن
ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان
بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى قال مسئلة
الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة والثمانية
واثبت ابو الحسن الاشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء
الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى واثبت ابو اسحق الاسفرايني
صفة توجب الاستغناء عن المكان واثبت القاضي ثلثة اخرى وهي ادراك
الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء
البقا واثبت مثبتو الحال العالمية امرا وراء العلم وكذا القول في ساير
الصفات واثبت ابو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم
علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم
والرضا صفات وراء الارادة والانصاف لانه لا دليل على ثبوت
هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات

في السبعة

فى السبعة او الثمانيه بانا كلفنا بكمال المعرفه وكمال المعرفه انما يحصل بمعرفه
جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا تاتى الا بطريق ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهذان الطريقان لا يدلان
الا على هذه الصفات والجواب لم قلت بانا امرنا بكمال المعرفه ولم لا يجوز
ان يقال انا ما امرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدر الذى يتوقف
على العلم به تصديق محمد صلى الله عليه واله وسلم سلمناه لكن لا نسلم الا انه
لابد من الدليل سيما وعندنا التكاليف باسرها فكيف ما لا يطاق سلمناه
لكن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وبتنزيه الله تعالى عن النقايص
لا يدل الا على هذه الصفات فقط اقول مثبتو الحال القايلون بان
العالميه صفة لا يقولون ان العلم صفه بل يقولون العالميه معلله بالعلم
والعلم معنى فلان مدون على صفه واحدة من باب العلم وكذلك
فى ساير الصفات والذين يقولون بالصفات الزايدة لا يقولون
ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال او السلبيه فقط بل يقولون
السمع ايضا طريق اخر فى اثباتها وانما اثبتوها لورود النص بها
وكونها غير محالة فلذا ما ثبت من الصفات قال مسله ذهب ضرار من المتقدمين
والغزالى من المتاخرين الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول
الحكما وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزله الى انها معلومة حجة

المتكلمين منا ومن المعتزلة انا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والا لكان الشئ الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا حجة الفريق الثانى من وجهين الاول ان المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا شك فى ان الماهيه مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه امر مستلزم للتاثير فى الفعل على سبيل الصحة فماهيه الله تعالى مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وهو التاثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزم الاحكام والاتقان فى الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهيه صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبتقدير ان تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل ولما دل الاستقراء على سبيل الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات ثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية فثبت انا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثانى انا قد بينا فى اول هذا الكتاب انه لا يمكننا ان نتصور الا الذى ندركه بحواسنا او نجده من انفسنا او نتصوره من عقولنا وما تركب

عن احد

عن احدهذه الثلثه والماهية الالهيه خارجه عن هذه الاقسام الثلثة
هى غير معلومة: لنا اقول القول بان المعلوم منه تعالى اما السلوب
واما الاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى
معلوم وليس هو صفة سلبيه ولا اضافية: والحكماء يقولون فى الجواب
عنه ان الوجود المعلوم هو المشترك الذى يحمل عليه تعالى وعلى غيره
لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع بهذا المحمول هو حقيقة تعالى
والواجب وجودها لذاتها التى لا يعبر عنها الا بوصف سلبى او اضافى
فيقال مثلا الوجود القايم بذاته الغنى ليس بعارض الماهية وتعريفنا هذا
هو بالامر المشترك المقارن للسلوب ان تلك الحقيقة غير معلومة:
لغيره تعالى واما الدليل الثانى فهو ما اخترعه نا على مذهبه فى التصوفات
وقوله يمكنا ان نتصوره الا الذى ذكره فيحتاج الى بيان ولم لا يجوز ان
يكون ما ذكره ملزوما المعرفته واللازم لا يكون مما ذكره وصاحب الكتاب
يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك مذهب الى ان وجوده
معلوم وماهيته غير معلومة: قال مسئلة الله تعالى يصح ان يكون
مرئيا خلافا لجميع الفرق اما الفلاسفة والمعتزلة فلا اشكال فى مخالفتها
واما المشبهة: والكرامية: فلانهم انما جوزوا رؤيته لاعتقادهم
كونه تعالى فى المكان والجهه واما بتقدير ان يكون هو تعالى منزها عن

رحمة الله تعالى

المكان والجهة فهم يختلفون رويته فثبت ان هذه الرويه المنزهة
عن الكيفيه مما لا يقول به احد الا اصحابنا وقبل الشروع لا بد من تخليص
محل النزاع فان لقايل ان يقول ان اردت بالروية الكشف التام
فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيمه ضروريه وان اردت
به الحالة التي نجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام فذلك مما لا نزاع
في انتفايه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المري في العين
او عن اتصال الشعاع الخارج من العين الى المري وعن حالة مستلزمه
لارتسام الحارة وخروج الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان
اردت به امرا ثالثا فلا بد من افادة تصويره فان التصديق مسبوق
بالتصور والجواب انا اذا علمنا الشي حال ما لا نراه ثم راينا فانا
ندرك التفرقة بين الحالتين وقد عرفت ان تلك التفرقة لا يجوز
عودها الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع منها
فهي عايدة الى حالة اخرى مسماة بالرويه فندعي ان تعلق ان هذه
الصفة بذات الله تعالى جايز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد
ان الوجود في الشاهد علة لصحة الروية فيجب ان يكون في الغايب
كذلك وهذه الدلاله ضعيفة من وجوه احدها ان وجود الله تعالى
عين ذاته وذاته مخالف لغيره فيكون وجوده وجود غيره فلم يلزم

وجودنا

وجودنا علة لصحة لون وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا يساوي
وجود الله تعالى فى مجرد كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الروية فى الشاهد
مفتقرة الى علة فانا قد بينا ان الصحة ليست امرا ثبوتيا فتكون عدمية
وقد عرفت ان العدم لا يعلل سلمنا ان صحة روية ما معللة فلم قلت
ان العلة هي الوجود قالوا لانا نرى الجوهر واللون قد اشتركا فى صحة
الروية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود مسبوق
بالعدم والعدم نفي محض والعدم السابق لا دخل له فى التاثير فيبقى
المستقل بالتاثير محض الوجود فنقول لا نسلم ان الجوهر مرئي على ما
تقدم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا تساوي صحة كون
اللون مرئيا ولا يجوز ان يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة
تحقيقه ان صحة كون الجوهر مرئيا يمتنع حصولها فى اللون لان اللون
يستحيل ان يرى جوهرا والجوهر يستحيل ان يرى لونا وهذا على اختلاف
هاتين الصحتين فى الماهية سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم
من الاشتراك فى الحكم الاشتراك فى العلة بيانه ما تقدم من جواز تعليل
الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين سلمنا وجوب الاشتراك فى العلة
فلم قلت لانه لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن

مذكره وهو الامكان ولاشك ان الامكان مغاير الحدوث فان قلت
الامكان عدمى قلت فامكان الرويه ايضا عدمى واستبعاد فى تعليل
عدمى بعدمى سلمنا انه لامشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت
ان الحدوث لا يصح قوله لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود قلنا
لانسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقيه الوجود غير
نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا فى اول زمان الوجود
وفى ذلك الزمان يستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث كيفية
زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله
فى حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يفتقر فى تحققه حصول
المقتضى يفتقر فيه ايضا انتفاء الموانع فلعل ماهية الله تعالى او ماهية
صفة من صفاته تنافى هذا الحكم ومما تحققه ان الحيوة مصححة للجهل
والشهوة ثم ان حيوة الله تعالى لا يصححها اما لان الاشتراك ليس
الا فى اللفظ وان اشتركا فى المعنى لكن ماهيه ذات الله تعالى وماهية
صفة من صفاته مانعهما وعلى التقديرين فانه يجوز فى هذه المسلة
ذلك ايضا سلمنا انه لم يوجد المنافى لكن لم لا يجوز ان تكون حصول هذه
الرويه فى حقنا موقوفا على شرط ممتنع تحققه بالنسبة الى ذات الله
تعالى فانا لا نرى المرئى الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساويه للمراي

فالتشكك في

التشكل في عيننا ومن المحتمل ان نكون حصول الحالة المسماة بالرويه مشروطا
بحصول هذه الصور او كان مشروطا بحصول المقابله ولما امتنع
حصول هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لاجرم امتنع علمنا ان نرى
ذات الله تعالى اقول تلخص دعوى الرؤية ان الحاله الحاصله عنه
ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة
عند العلم ممكن ان يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع
منه الدليل فبهذا الوجه نقول انها جايزة على الله تعالى ونحتاج في
اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال بالقياس
التمثلي في مثل هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة
قال والمعتمد في المسألة الدلايل السمعية احدها ان رويه الله تعالى
معلقة باستقرار الجهل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالروية ممكنة
في اللفظ وما بعده كلما كان جبل والجهل غلط
وقع في الكتاب سهو
فان قيل لا نسلم ان علق الروية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها
على استقرار الجهل حال كونه متحركا وذلك محال انما قلنا انه علقها
على استقرار الجهل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على
الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله ان استقر اي لو صار مستقرا
في الزمان المستقبل اما ان تقال انه صار مستقرا او ما صار مستقرا فان صار
مستقرا وجب حصول الروية لوجوب حصول المشروط عند حصول

الشرط فلما لا يحصل الرويه بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا
كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذن الجبل
حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا ومعلوم ان استقرار
المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز
المشروط والجواب علمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل
بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية منشا لصحة الاستقرار
وما هو المنشاء لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب القطع
بالصحة اقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الاية منشاء لصحة
الاستقرار وما هو المنشاء لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الايه
فوجب القطع بالصحة يمكن ان يقال يمكن ان يقال على قوله المذكور في الاية
منشاء لصحة الاستقرار لا لامتناعه ان المذكور في الاية هو وقوع
السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قايل فان استقر
مكانه لا صحة السكون التي تلزم ماهيه الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة
وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون وعلى قوله وجوب
حصول المشروط عند حصول الشرط مواخذة لفظيه فان من الواجب
ان يقول وجوب حصول المشروط عند حصول شرط به يتم عليه العلة
فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم يكن العلة

حاصلة

حاصلة كانت حاصلة لكنها معونة لشرط اخر قلت وثانيها ان موسى

عليه السلام الرويتر ولو لم يكن الروية جائزة لكان سوال موسى جهلا او عبثا

اقول للمانعين ان يقولوا ان موسى سال عن لسان قومه بدليل قوله

تعالى حكاية عنه افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نومن

لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة قلت وثالثها

قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والنظر اما ان يكون عبارة عن

الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى التماسا لرويته فان كان الاول

لصح الغرض وان كان الثانى بعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الروية

لان النظر كالسبب للروية والتعبير بالسبب عن المسبب من اقوى وجوه

المجاز لا يقال لم كان ذلك التاويل اولى من تاويلنا وهو ان تكون الا واحد

الالاء فيكون المراد ووجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او يقول

المراد الى ثواب ربها ناظرة لانا نقول اما الاول فباطل لان الانتظار سبب

الغم والاسر مسبوقه بلسان النعم واما الثانى فالنظر الى الثواب لا بد وان

يحمل على روية الثواب والانقلب الحدقة نحو الثواب من غير الروية لا يكون

من النعم البته واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان اضمار الثواب

اضمارا للزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز اقول للخصم ان يقول

الاية تدل على ان الحال التى عبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة

ناظرة منتظرة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار
بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان
في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كان ذلك
كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه
وليس ذلك الانتظار سببا للغم كما ان من ينتظر خلقة الملك حين
وعديها ويتيقن انها تصل اليه عن قريب لا يغتم لانتظاره ذلك وانتظار
العقاب بعد الانذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه لكن ينتظر
ان يقاسي حين يتيقن بورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضمار
الروية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة
اما عن الروية او عن تقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة
انتظار الوصول من النعم كما بينا فلا يحتاج فيه الى اضمار الروية قالت
احتج الخصم بامور احدها قوله تعالى لا تدركه الابصار والاستدلال
به من وجهين احدهما ان ما قبل هذه الاية انما مدح فان الفاء ما
ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان اجل الناس واكل
الخبز واستاد الوقت واذا كان نفي الادراك مدحا كان ثبوته نقصا
والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي
ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار

مناقض

ناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من القولين في
تكذيب الاخر واذا صدق احد النقيضين كذب الاخر فوجب
كذب قولنا مدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه
بصر واحد او بصران ضرورة انه لا قايل بالفرق وثانيها انه تعالى لو كان
مرئيا لرايناه الان وثالثها انه لو كان مرئيا لكان مقابلا او في حكم المقابل
وقولنا في حكم المقابل احتراز عن روية الانسان وجهه في المراة
وعن روية الاعراض والجواب عن الاول انا نقول بموجب الاية
لان الادراك هو روية الشي من جميع جوانبه لان اصل من اللحوق
وذلك انما يتحقق في المرى الذى يكون له جوانب ولما كان ذلك
في حق الله تعالى محالا لاجرم يستحيل ان يكون مدركا فلم قلتم ان ليس
بمرئي وعن الثاني انا بينا انه عند حضور المرئي وحصول الشرايط
لا يجب الرويه ولئن سلمنا وجوبها في المرئيات التي في البنا عدد فيها
للتشبيهات التي تذكرونها فلم قلت انها واجبه في رويه الله تعالى فان
روية المخلوقات مخالفه لروية الله تعالى فلا يلزم من وجوب حصول
صورة المخلوقات عند حضور الشرايط وجوب روية الله تعالى
عند حضور الشرايط وعن الثالث ان قولهم المرئي يجب ان يكون مقابلا
او في حكم المقابل عين المتنازع او نقول هذا انه يجب ان يكون كذلك

في المشاهد فلم قلت انه يجب ان يكون كذلك في الغايب وتقريبه ما ذكرناه الان اقول قوله نفي الادراك عنه تعالى ملدح فالادراك نقص ليس بشي لان الملدح يكون لو كان نفي الادراك البصري فالنقص يكون هو الادراك البصري والله تعالى منزه ذلك بالاتفاق وقوله ادراك الشي بمعنى الابصار رويته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس والنار ولم يريدوا به ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فلم ينفه ذلك

مسئله الاله تعالى واحد لانا لو قدرنا الهين لكان اما ان يصح من احدهما ان يفعل فعلا على خلاف الاخر او لا يصح وان صح فلنقدر ذلك لان ما ليس بممتنع فلا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وعند ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال ولا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من مراد كل واحد منهما وجود مراد الاخر فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الاخر فلو امتنعا لوجدا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الثاني وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر

على ما لا نهاية

على ما لا نهاية له لم فلا يكون احدهما اولى بالرجحان ولان الذى لا يحصل

مراده يكون عاجزا فعاجزيته ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما

يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوقات الازلى محال فالعجز عنه

ازلا محال وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا

فى الازل ثم زال قادريته وذلك يقتضى عدم القديم وهو محال

واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا

على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا

فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فالم يقصد احدهما

الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم قصد احدهما

على الاخر اولى من العكس فاذن يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا

للاخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهما

لكونهما حكيمين لا يريدان الا الاصلح وذلك الاصلح واحد فلا جرم يجب

توافقهما قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعى ولا يتوقف فان توقف

على الداعى استحال من العبد ان يختار فعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا

يدعوه اليه واذا كان الداعى الى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا واذا كان

الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تعالى

حسنا بالتفسير الذى تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد

فصحت المخالفه منهما وان لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الضدين
المتساويين في الحسن والقبح ان يختار احد الالهين ايجادا حدهما والاله
الاخر ايجاد الاخر وح يحصل المخالفه منهما اقول فقد مر امتناع
وجود واجبي وجود لذاتهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب
واما هذا الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه
ولا يدل على امتناع كون الالهه مترتبه بقدر العالي منها منع السافل
عما يريده من غير عكس ومذهب اكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق
الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشي لان القايل بالحسن والقبح
لا نسلم ان خلق ما هو موجب للقبيح قبيح وان خلق الكفار مع قدرتهم
ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك
لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي معا لا ينافي الاختيار واذا كان
المخلوق مختارا لم يستند قبح فعله الى خالقه وباقي الكلام ظاهر وقد يمكن
ان يبين هذه المسالة بالسمع لان صحة السمع غير موقوف على القولين
بوحدة الاله قال القسم الثالث في الافعال مسئله زعم ابو الحسن
الاشعري انه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدره والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعه بقدرة
الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفات تقع بقدرة العبد وزعم

الافعال

الاستاد

الاستاد ابو اسحق ان ذات الفعل يقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين
ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود
المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابى الحسن البصري
وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب
على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه
الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه
فاما ان لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك الى مرجح فهو باطل لانه يجوز
لترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح او يفتقر وذلك المرجح ان
كان من فعله عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهى لا محالة الى مرجح لا يكون
من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان لا يحصل ذلك الفعل
فلنفرض ذلك فح يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع ان نسبة ذلك
المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص احد الوقتين بالحصول والوقت
الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوى على الاخر
من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة
بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن
العبد مستقلا بالاختيار وهذا كلام قاطع اقول ذكر المعتزلة اربعة
مذاهب ولم يذكر ان الحق من الثلثة الاولى ايها وذكر فيما مر ان المختار

تمكن من ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وههنا حكم بان ذلك محال

ثم على تقدير الاحتياج الى المرجح وامتناع عدم حصول الاثر قال فقد

بطل قول المعتزله بالكليه وذلك غير وارد ذكر انه ابا الحسين من المعتزلة

وقال في مواضع اخر انه رجل المعتزله وههنا قال ان ذهب الى ان القدرة

والارادة توجبان وجود المقدور فكيف يبطل قولهم بالكليه وبيانه

انهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة

وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح

وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل ممتنع وذلك مناف لاستواء

الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع

في ابطال قولهم ... الثاني لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان

عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد من غير العلم بطل دليل اثبات

عالميه الله تعالى لان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي

الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول

الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي

فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه

غير عالم بتفاصيلها اما اولا ففي حق النائم واما ثانيا فلان الفاعل

للحركة البطيه قد فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه

لا شعور

لا شعور له بالسكون واما ثانيا فلان غنيا ذي علي وابي هاشم مقدورا

العبد ليس نفس التحصيل في الخير بل علة ذلك التحصيل مع انه لا شعور

لاكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا اقول بقي الايجاد لا يقتضي

علم الموجد بالموجد والا لكان له ان يدفع قول القائلين بان النار

محرقة والشمس مضيئة بعدم علمها بتاثيرهما ونحو من الايجاد من غير العالم

لا يبطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد

على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية والقول

بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه

الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها قال الثالث اذا اراد العبد

تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما ان لا يقعا وهو محال لان المانع من

وقوع مراد كل واحد منهما وجود مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا معا

او يقعا وهو محال او يقع احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين

متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء

الواحد وحده حقيقته لا يقبل التفاوت فاذن القدرتان بالنسبة

الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور

اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح اقول

اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان

القدرتين ليستا عتساوتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان
في القوة والضعف ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدة لا
تقدر غيرها على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك المدة ولو كانت
القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية لسنا كذلك وايضا
الضعيف ربما تقدر على فعل بالاستقلال تقدر عليه القوي والقوي
تقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا تقدر على منع القوي فهذا الدليل
احسن من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد فهناك تمشى
لان الالهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى
قال المصنف احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد
لو كان خلق الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه
الله فيه لان واجب الحصول وان لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول
ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة جازمة انه لا يجوز امر
الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال
العبد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب انه لازم
عليكم لان الامر ان توجه حال استوا الداعي ففي تلك الحالة ممتنع الترجيح
وان توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك

الفعل

الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت
ان الاشكال وارد على الكل والجواب هو انه تعالى لا يسال عما يفعل
اقول لا شك فان الفعل الذى يخلق الله فى العبد لكون العبد متمكنا
فيه اما ان كان العبد بائثر ما فى بعض افعاله كما قال به بعض المتكلمين
فكون له تمكن فى ذلك التاثير لا عن وقوله ان ذلك الاشكال لازم
على الكل ليس بصحيح لان المعتزلى يدعى الضرورة فى اثبات الفعل
للعبد وهو نفيه بالدليل وايضا الامر يتوجه حال استواء الداعى
ثم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح
لاننا فى كونه قادرا على الطرفين واما القول بان علم الله تعالى وجوده
واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلا غاية ما فى الباب انه يوجب
كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله
تعالى ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى
فانه كان عالما فى الازل بما سيفعله فى المستقبل ففعله الاستقبالى اما
واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع
للمعلوم وح لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع فى المعلوم قال
واما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى فى هذه المسئلة من عشرة
اوجه الاول ما فى القران من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل

للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم
يكن مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت
لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوء
يجز به كل امرء بما كسبت رهين ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لى الثانى ما فى القران من مدح المومنين على الايمان وذم
الكافرين على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم
تعملون وابرهيم الذى وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل
نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم
تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكرى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث
الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال
المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله
تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت الذى احسن كل شى خلقه
والكفر ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك
بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات

الدالة

الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون
بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر
في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه
احتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا
اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا
لو حبس اخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك
من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله تعالى
وماذا عليهم لو امنوا وقوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد وقول
موسى عليه السلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن
التذكرة معرضين فما لهم لا يومنون عفا الله عنك لم اذنت لم تحرم ما احل
الله لك وكيف يجوز ان يقول لم يفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وقال الصاحب في فصل له في هذا
المعنى كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب
على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون و
يخلق فيهم الافك ثم يقول انى يوفكون وانشاء فيهم الكفر ثم يقول
لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لهم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم

وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله وذهب بهم الرشد
ثم قال فاين تذهبون واضلهم من الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم
عن التذكرة معرضين الخامس الايات التي ذكر الله فيها تخيير العباد
في افعالهم وتعليقها لمشيتهم فمنها قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه
مابا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله
تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء
الرحمن ما عبدناهم السادس الايات التي فيها فواتها كقوله وسارعوا
الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم
واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم قالوا كيف يصح
الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان
به وكما يستحيل ان يكون للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من ساهق احفظ
نفسك فكذا ههنا السابع الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة
كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان

به وايضا

به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق
لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله تعالى لكن
الالطاف حاصلة لقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة او مرتين
ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فبما
رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات
الدالة على اعتراف الانبيا بذنوبهم واضافتها الى نفسهم كقوله تعالى
حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك انى كنت من الظالمين
وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وقال يعقوب لاولاده بل سولت
لَكُمُ اَنفُسُكُمْ اَمرًا وقال يوسف عن بعد ان نزغ الشيطان بينى و
بين اخوتى وقال نوح رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم قالوا
فهذه الايات دالة على اعتراف الانبيا بكونهم فاعلين لافعالهم التاسع
الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله نحن صددناكم
عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى سقر قالوا
لم نك من المصلين كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم يأتكم الى قوله فكذبنا
وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم
تكسبون العاشر الايات التى ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم

في الاخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون
فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله تعالى قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم او يقول حين ترى العذاب
لو ان لي كرة فاكون من المحسنين فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا تقال الكلام عليه من وجهين
الاول ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال
بقضاء الله تعالى وقدرته كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون
فعال لما يريد وهو مريد للايمان فيكون فاعلا له واذا كان فاعلا للايمان
كان فاعلا للكفر لانه لا قائل بالفرق الثاني وهو انا وان نفينا كون العبد
موجدا للافعال بنفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها ثم في الكسب
قولان احدهما ان الله تعالى اجرى عادة بان العبد متى صمم العزم على الطاعة
فانه تعالى يخلقها ومتى صمم العزم على المعصية فانه يخلقها وعلى هذا
التقدير يكون العبد كالموجد وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر
في الامر والنهي وثانيهما ان ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تعالى
ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة
العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لانا نجيب عن الاول

بجواب

بجواب اجمالی ذکره ابو الهذیل وهو ان الله تعالی انزل القران لیکون
حجة على الکافرین لا یکون حجة لهم ولو کان المراد من هذه الایات
ما ذکرتم من وقوع الافعال بقضاء الله تعالی لقالت العرب للنبی علیه
السلام کیف تامرنا بالایمان وقد طبع الله علی قلوبنا وکیف تنهانا عن
الکفر وقد خلق الله فینا وکان ذلک من اقوی القوادح فی نبوته فلما
لم یکن کذلک علمنا ان المراد منها غیر ما ذکرت واما الکلام التفصیلی
علی کل واحد من الایات ففی المطولات وعن الثانی ان العبد اما ان
یکون مستبدا بادخال شی فی الوجود واما ان لا یکون فهذا نفی واثبات
ولا واسطة بینهما فان کان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان
کان الثانی کان العبد مضطرا لان الله تعالی اذا خلقه فی العبد حصل
لا محالة واذا لم یخلقه فیه استحال حصوله فیه وکان العبد مضطرا
فیعود الاشکالات وعند هذا التحقیق ظهر ان الکسب اسم بلا مسمی
فقوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصیة حصلت
قلنا حصول ذلک الاختیار بر او لا بر والاول قول الخصم والثانی لا یدفع
الالزام قوله کونه طاعة ومعصیة صفة یحصل لذات الفعل بقدرة
العبد قلنا هذا اعتراف بکون القدرة الحادثة موثرة وهو تسلیم القول
الخصم الجواب ان هذه الاشکالات وارد علی المعتزلة لان ما علم الله

تعالى انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع الوقوع ولانه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل وان وجد
وجب وكان الاشكال واردا عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد
من اذكياء المعتزلة يقول هذان السوالان هما العدوان للاعتزال
ولولا هما لتم الدست لنا اقول الايات التي وردها من الجانبين
يمتنع ان تتعارض وانما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحاويها ولو
توقفنا في تاويلها عملا لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله على راى
الواقفين عليه لكنا ابعد من الوقوع في الخطا واما جواب المعتزلة عن
قوله ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي
وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعادته وقال
اهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير قال مسئلة انه
تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا انا بينا انه تعالى خالقها
وقد تقدم ان خالق الشي مريد لوجوده ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد
من الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما
بكونه محالا والعالم بكون الشي محالا لا يريده فيستحيل ان يريد الايمان
من الكافر احتجوا بامور احدها انه امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة

وثانيها

وثانيها ان الطاعة موافقه الارادة فلو اراد الله تعالى كفر الكافر لكان
الكافر مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر
بقضاء الله وجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر الجواب من الاول لا نسلم
ان الامر يدل على الارادة وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى في اصول الفقه
وعن الثاني ان الطاعة موافقه الامر في موافق الارادة وعن الثالث
ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى
اقول للخصم ان يقول اما الحجة الاولى فموقوفه على اثبات كون الله
خالقا لاعمال العباد واما الحجة الثانية فنقول عليه ان وجود الايمان
ليس بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز
ان يتعلق بارادة الله تعالى من حيث انه ممكن لا من حيث انه محال واما
احتجاج الخصم بانه امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فنقول في
جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادة غيره لفعل غيره والامر يدل على الارادة
الثانية دون الاولى ومدعانا هي الارادة الاولى وكذا الكلام في الحجة
الثانية اعني الطاعة موافقه الارادة الثانية دون الاولى وجوابه
عن الثالث بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقتضى ليس بشيء فانا اذا قلنا
رضيت بقضاء الله تعالى لا نعني به رضاه بصفه من صفات الله انما
نريد به رضاه بما تقتضي تلك الصفة وهو المقتضى والجواب الصحيح

ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية
كفر **قال** مسئلة اذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا اوجبت
حركة ذلك الجسم وهو باطل عندنا فهنا هو اول المسئلة المشهورة
بالتولد لنا انه اذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه
احدهما حال ما دفعه الاخر فليس وقوع حركته باحدهما اولى من
وقوعها بالاخر فاما ان تقع بهما معا وهو محال لانه يلزم ان يجتمع
على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال على ما تقدم او لا
يقع بواحد منهما وهو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر
والجواب قد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما اجرى عادته بخلق
هذه الاثار في المباين عقيب حصول هذه الافعال في المباشر صح الامر
والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب **اقول** المثال الذي
اورده في الجذب والدفع غير مطابق لان قوة الجسم قابل للتجزية
فيكون الجاذب تغلب بعض تلك القوة والدافع البعض الاخر ولو لم يكن
كذلك لما كان النقل على متعاونين اسهل منه على احدهما ومذهب المعتزلة
ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة فالفاعل يوجب الحركة
بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن الامر
والنهي بالقتل هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن ان

يومر

يومر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعنى به القول بالكسب وقوله لما اجرى عادته بخلق هذه الاثار فى المباين يعنى فى الشى الذى يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال فى المباشر يعنى فى الذى يفعل بالمباشرة بلا توسط قال مسئلة قالت الفلاسفة ثبت انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم فمعلوله واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لان العرض محتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور هو محال فهو اذن جوهر وهو اما متحيزا والاول محال لان المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا عن واجب الوجود بل لابد وان يكون احدهما اسبق ولا يجوز ان يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة قابلة معا وهو محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فيكون الصورة فى فاعليتها غنية عن المادة وكلما كان غنيا فى فعله عن المادة كان فى ذاته غنيا من المادة فلا يكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان المعلول الاول ليس بمتحيز ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد ولا يجوز ان يكون افعاله

بواسطة الاجسام لان المعلول الاول يجب ان تكون علة لجميع الاجسام
وعلة جميع الاجسام لا يكون علتها بواسطة الاجسام فالمعلول الاول
ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان اول ما خلق الله تعالى العقل ثم نقول
ان كان معلوله شيا واحدا او معلول ذلك المعلول واحدا ابدا لزم ان لا يوجد
شيان الا واحدهما علة للاخر وهو باطل فاذن لا بد وان توجد شي يكون
معلوله اكثر من واحد والمعلولان تبيتان الكثرة في العلة ولا يجوز ان تكون
الكثرة فيه من ذاته البسيطة او من واجب الوجود والا فقد صدر
عن الواحد اكثر من الواحد فبقي ان تكون له من ذاته شي ومن واجب الوجود
شي فاذا انضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي
له من ذاته الامكان والذي له من الاول الوجود وينبغي ان يجعل الاشرف
علة لا شرف فلا جرم جعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده علة
للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك
الى ان تنتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم ان هذا باطل لا نه بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتقدم الكلام فيه وعلى ان الامكان
موثر وهو محال لانه لو كان امرا وجوديا لكان اما واجبا وهو محال اما
اولا فلانه صفة الممكن ومحتاج اليه واما ثانيا فلان واجب الوجود واحد
وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد له من علة وجوده وعلته ان كانت

واجب

واجب الوجود كان واجب الوجود علة الامكان والوجود فقد صدر
عنه امران وان كان عدم فهو محال لان ما عدا الواجب اما هو ومعلولاته
ولا هو ولا معلولاته علة له فثبت ان الامكان أمر عدمي فيستحيل ان
يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان
العقل الاول علة لوجود فلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود
نفسه لكن امكانه لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان واجب
الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وايضا فالفلك الواحد
موجودات كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية
فلكية ولوازم كل مقولة عرض فاسناد هذه الاشياء الى الجهة الواحدة
وهي الامكان اسناد الكثرة الى الواحد الجواب انهم يقولون الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من حيثيتين
مختلفتين فقد يجوز والمبداء الاول لا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز ان يكون
مبداء الشيئين اما معلوله فقد يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها منه
وحدة وثانيها من الاول وحدة وثالثها منهما معا وايضا لا يقولون ان
الامكان علة لوجود بل قالوا ان المبداء الاول يمكن ان يكون بشرط امكان
معلوله علة لشئ وبشرط وجود معلوله علة لشئ وشرطهما معا علة لشئ
ثالث والشروط يجوز ان يكون عدمية كما مر واما قوله الامكانات متساوية

فغير معقول لانها تختلف باختلاف الماهات ويكون بعيدة وقريبة وبالجملة
فالذى اورده المصنف عليهم ليس بوارد وابطال هذه القواعد انما تاتى
باثبات حدوث ما سوى المبداء الاول كما مر قال مسالة فى شرح
القضاء والقدر قالت الفلاسفه ان الموجود اما خير محض كالعقل والافلاك
او الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة
اكثر ولما امتنع عقلا ايجاد ما فى هذا العالم مبرا عن الشرور بالكليه كان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرا كثيرا وجب فى الحكمة ايجاده فلا
جرم الخير والشر مرادان لكن الخير مراد مرضى والشر مراد بالضرورة مكروه
بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها فى شرح الاشارات اقول هذا نقل
مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبنى على جواز تعليل افعال واجب الوجود
وهذه ما فيه قال مسلة الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته
وكون الشئ صفة كمال او نقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد
به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهو بهذا المعنى
شرعى عندنا خلافا للمعتزلة اقول المعتزله لا يخالفون فيما ذكره انما
الخلاف فى معنى الحسن والقبح بوجه اخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا
للمدح او الذم عقلى اما شرعى والمعتزله يدعون ان الحكم يكون العدل
والصدق حسنا ويكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضرورى ولهذا

كان

كان المعترفون بالشرايع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه

وانكر اهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك مقتضى العقل

العملي فان الاعمال لا ينتظم الا بعد الاعتراف به وليس بمقتضى العقل

النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان الكل

اعظم من الجزء قالت لنا وجوه الاول منصوص النزاع قبح تكليف ما لا يطاق

فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان

مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان ممتنعا لا ولانه

كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما

اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بان لا يؤمن وهو تكليف الجمع

بين الضدين الثاني لو قبح الشيء لقبح اما من الله تعالى او من العبد والقسمان

باطلان فالقول بالقبح باطل اما انه لا يقبح من الله تعالى فمتفق عليه واما انه

لا يقبح من العبد فلان ما يصدر عن العبد صادر منه على سبيل الاضطرار

لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث الله تعالى فيه داعيا

الى الفعل ومتى احدث الله الداعي اليه كان الفعل واجبا وبالاتفاق

لا يقبح من المضطر شيء الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انجاء

النبي عليه السلام عن الظالم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب او

نقول الكذب يقتضي القبح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي لمانع لانا نجيب

بالنسبة

عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم لان لا كذب الا ومتى
اضمر فيه شي صار صدقا وعن الثاني انه لا يمكننا القطع بنفي شي من
الكذب لاحتمال ان يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه
احد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن
الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب
ان اردت به العلم الضروري لحصول الملايمة والمنافرة الطبيعية
فذلك مما لا ننكره وان اردت به غيره فممنوع قوله لو كان قبيحا
لما فعله الله مبني على ان الله لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في
المعنى لان القايل بان لا موثر الا الله يقول لو كان بعض اثاره تعالى
قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول
القبيح موجود لكنه من غير الله فلا اتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي
والحق عند نافيه ان ذلك لو كان قبيحا موجودا لفعله اذ لا موجود
غيره تعالى الا وهو موجده سواء كان حسنا او قبيحا فيقول المعتزلي
على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير
مختار لكن العلم لكونه تابعا للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلوم من دون
الموثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف ابا لهب انما كان
من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يومن من حيث العلم لا ينافي

الاختيار فهو له واما انه لا يقبح من الله فمتفق عليه من حيث المعنى واما وجوب
الفعل مع وجود الداعي وامتناعه مع عدمه فقد عرفته ان ذلك لا ينافي
الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو يحسن الكذب المتضمن لانجاء النبي
ان عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل باضعفهما
فيحا مع الشعور بقبح الاقوى كما يختار العاقل الم الفصد والكي عند رجاء
الصحة بسببهما وههنا ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب
قبيح لكن الاول اقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني ويجاوز
الى التعريض كيلا يرتكبون القبيح الذين يطلبون الله ولا يلزم من ذلك
عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالقطع ولا اندفع حكمه
بتجويز احتمال التخلف كما مر في الاحكام العقلية الضرورية فانها لا تسلم
عن الاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض
اوجواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم مجاب بان تقدير
وجوبهما لا يوجب انتفاء الكذب وانما يوجب لو يوجب وجوب
وقوع التعريض او المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بحصول الملائمة
والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملايم قبيح كغصب الفقير
ما يحتاج اليه من الغني فان ذلك ملايم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافر
حسن ككف الظالم عن الظلم بانواع النادسات فانه منافر له وحسن

والتحقيق في هذه الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه
منه فان لم يكن العبد موجدا فلا قبح وان كان فهو موجود ويدل على ذلك
التامل في حدها عند العالمين بها قال مسئلة لا يجب على الله شئ عندنا
خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون
يوجبون العقاب والاصلح في الدنيا لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع
ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية
بحيث لا ينتهي الى حد الايجاب والداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء
ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون
الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك
الواسطة اما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع
العظيمة وكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح من القصد واما
الثواب فلله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف هذا
القدر من الطاعات فوجب ان لا يوجب للطاعات الثواب كما في
الشاهد واما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير
ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح ان يخلق عباده في الجنة
وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة واما العقوبة فلان العذاب
حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في

الشاهد

الشاهد اقول ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند
الفقها بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل يستحق تاركه الذم كما ان القبح
بمعنى كون الفعل يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح
بعينه وهو كون ان القادر العالم الغنى لا يترك الواجب ضرورة واللطف
عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يودى الى الالجاء وهو من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب
بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مر
الكلام فيه واما العوض فيقولون وقوع الالم في الخلق واجب لوجوب
وقوع اسبابها والقادر العادل الغنى اذا خلق ذلك قالوا اجب عليه
ان يعوض المتالم نظرا الى عدله ودفع الالم يودى الى مفاسد فلذلك
لم يدفعه واما الطاعات والتكاليف فلو كانت باذاء نعم الله تعالى
لكان المثاب هو الله تعالى منزه عن ان ينعم لياخذ عوضا عن نعمه
انما النعم تفضل منه والثواب جزاء من التكاليف وايصال الثواب
من غير تقدم تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم
والاجلال وذلك في غير المستحق قبيح والاصلح واجب عند ابي القسم
البلخي وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بازاء
علل المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام الموجبة والوعيدية يقولون

الوعد لطف فهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان الكذب حسنا
فهذا كلام مهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلا بالاختيار
والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد
سقط جميع استدلالاتهم قال مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى
شيا لغرض خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء ولنا ان كل من كان كذلك
كان مستكملا بفعل ذلك الشي والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض
بغرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فيكون
ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول
الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله
تعالى من غير شي من الوسايط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث و
العبث عن الحكيم غير جايز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض
فهذا استدلال بالشي على نفسه وان اردت غيره فبينه اقول المعتزلة
يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم
ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من
الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين
يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارح حكمه فيه على
وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد من الغرض

سوق الاشياء

سوق الاشياء الناقصه الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق
كما ان الجسم لا يمكن انتقاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من
تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال
والمحال غير مقدور عليه فقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة
الى العبد فهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلى فان لذة اخذ اجرة
الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالى عن
الغرض مطلقا بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل
ان يصدر عن فاعله المختار لغرض اما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض
اخذ من الحكماء واستعمله فى غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء
الى كمالاتها ولا يبطل علم منافع الاعضاء وفوائد العلوم الحكمية من الطبيعيات
وعلم الهيئة وغيرها ويسقطه العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون
افاضة الموجودات عن مبدائها يكون على اكمل ما يكون فلا يمكن الا بان يخلق
ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه منساقا الى كماله لا باستيناف تدبير
وينفون الغرض استيناف ذلك التدبير فى الاكمال بالقصد الثانى واما
اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله استكمالهم
وكثير من المحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يبال فى افعاله لم وكيف
قال قالت المعتزلة علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم

فان التفضل بالتعظيم قبيح وهذا عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح
والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح
ممن يستحيل عليه النفع والضرر وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم
لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة بدليل ان التلفظ بكلمة الشهادة
اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق به اعظم فلو كان
المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يريد الله تعالى في قوامه
ثم يكلفنا ما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة اقول
عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه
النفع والضرر او كان من غيره وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن
ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورده
ليس بمطابق لان الجهاد والصوم ومن غير التلفظ بكلمة الشهادة
ليسا مما يستحق بهما شي ولا شك في ان المجموع اكثر من البعض فكيف
يكون الاستحقاق للمجموع اقل من الاستحقاق للبعض وايضا لا يكون
الاستحقاق مقدرا على المشقة والا لكان اجرة الحمال اكثر من اجرة
المهندس والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيا بالاتفاق قال
احتج نفاة التكليف بامور احدها انه اذا كان الكل بخلقه وارادته فقيح
التكليف والمعتزله وان انكروهما فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم

الوجود

الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع
فيمتنع التكليف وثانيها ان التكليف ان كان عند استواء الداعيين فهو
مح لان في هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان عند الرجحان فالراجح واجب
والمرجوح ممتنع فيمتنع التكليف وثالثها ان التكليف بالفعل اما ان
يقع حال حصول الفعل او قبله والاول محال لان ايجاد الموجود محال
ودفعه حال وجوده محال والثاني ايضا محال لان كونه فاعلا للشيء
لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل ان يكون فاعلا في الحال
لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مامورا بشيء اصلا بل يكون
ذلك اعلاما بانه سيصير في الزمان الثاني مامورا به فان قلت كونه
فاعلا للفعل امر زايد على حصول الفعل عن القدرة قلت فذلك الزايد
اما ان يكون مقدورا له فاما ان يومر بايقاعه حال وجوده او قبله فيعود
المحذور المذكور وان لم يكن مقدورا استحال ان يكون مامورا به و
رابعها ان الامر بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض فهو عبث وغير جايز
على الحكيم وان كان لغرض فيستحيل عوده الى من يستحيل عليه النفع
والضرر ويستحيل عوده الى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل
عوده الى العبد لان ذلك النفع اما في العاجل او الاجل والاول باطل لان
الانسان يتاذى به في الحال والثاني محال لان ذلك الغرض ليس الا حصول

اللذة والله تعالى قادر على ابتلاء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب
عن الكل انه مبنى على طلب اللمية وهو باطل لانه ليس يجب في كل شى ان
يكون معللا والا لكانت علة تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم
التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور
بذلك افعال الله تعالى واحكامه فكل شى صنعه ولا علة لصنعه اقول
اكثر هذه الحجج هى حجج الجبرية وقد مر الكلام فيها ويرد ايضا على افعال الله تعالى
وتعليل افعاله لا يكون الا السوق الافعال الى كمالاتها كما مر واما قوله
اولى الامور بان لا يكون معللا افعال الله فمعناه يعود الى الحكم بان لا
يعلل فى الوجود اصلا فانه ليس فى الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو
عن معلل ولم يكن افعاله معللا لم يكن شى معللا اصلا وافعال الله كثيرة
فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض الى ان ننتهى الى شى واحد غير
معلل قال القسم الرابع فى الاسماء اسم كل شى اما ان يدل على ماهيته او على
جزء ماهيته او على الامر الخارج عن ماهيته او على ما تركب عنها والخارج
اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب عنها وهل
يجوز ان يكون لماهية الله اسم ام لا فان قلنا ماهية الله تعالى معلومة
للبشر جاز والا فلا واما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال
لامتناع التركيب فى حقيقة ذات الله تعالى واما سائر الاقسام فجائز ه

الاسماء

ولما كانت

ولما كانت السلوب والاضافات بسيطه ومركبة غير متناهيه لاجرم
جاز وجود اسماء لا نهاية لها وان كانت متباينة اقول الشئ الذي
يعلم انه لا يعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا ان يقال
الاسم يدل اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وح يلزم ان لا يكون لما
لا حد له اسم كالبسايط وذلك باطل وقد سمى المتاخرون عضلة بالذي
لا اسم له مع ان لها حدا اما الشئ الذى لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع
له اسم والاسماء الكثيرة وان امكن ان يطلق على الله تعالى من الوجوه
التى ذكرها الا ان اصحاب الشرايع لا يجوزون الاطلاق اسم عليه تعالى
الا باذن شرعى قال الركن الرابع فى السمعيات وهو مرتب البنوّات
على اقسام القسم الاول فى النبوات مسئلة المعجز امر خارق للعادة
مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما قلنا امر لان المعجز قد يكون
اثباتا بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وانما قلنا خارق
للعادة ليتميز به المدعى عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ
الكاذب معجز من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات
وانما قلنا مع عدم المعارضة لتميز عن السحر والشعبذة اقول هذا
حد المعجز واتى بالقيود التى يجب اعتبارها فيه وانما قدم بيانه لان
اثبات النبوة مبنى عليه قال صاحب الصحاح تحديث فلانا اذا باريته

فی فعل وبا زعنه الغلبه نولا ان ما ض احدات معجزات يدل على بعثته
بنی قبل بعثته وكانت تاسيس لقاعدة نبوة والرهض بالكسر العرق الاسفل
من الحايط يقال رهصت الحايط بما يقيمه قال مسله محمد رسول
الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه
ثلثة الاول وعليه التعويل انه ادعى النبوة بالتواتر وانا قلنا انه
ظهرت المعجز على يده لثلثة اوجه احدها انه اتى بالقران والقران معجز
اما انه اتى القران ولم يات به غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى
الفصحاء لمعارضته وهم عجزوا عنها وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها
انه نقل عنه معجزات كثيرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل و
نبوع الماء من بين اصابعه ومكالمة الحيوانات العجم وكل واحد منها
وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك
يدل على صحة واحد منها واى واحد منها صح حصل الغرض وثالثها
انه اخبر عن الغيوب والاخبار عن الغيب معجز وانا قلنا ان من ادعى
النبوة وظهر المعجز عليه كان رسولا لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم
وقال انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا
فی مقالتی فخالف عادتك وقم عن مكانك فقام الملك اضطر
الحاضرون الى صدقه فكذا ههنا الطريق الثانى فی اثبات نبوته عليه

الاستدلال

الاستدلال باخلاقه وافعاله واحكامه وسيره فان كل واحد وان كان
لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء
وهذه طريقه اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ
من الضلال الطريق الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية
عن نبوته فهذه مجامع ادلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها
مذكور في المطولات اقول اعجاز القران على قول قدماء المتكلمين
وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتاخرين في صرف
عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ارادة المعارضة قالوا كل
اهل صناعة اختلفوا في الحديد تلك الصناعة فلا محالة تكون فيهم
واحد لا يبلغ غيره شاوه ويعجز الباقون عن معارضته ولا يكون
ذلك معجزا لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول اقرانه
القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك
هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال ايضا قوي وهو معنى قوله
تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو
صادر منه قال وان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يديه قوما في الوجه
الاول ان القران ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسولة
والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني

اشبع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لنقلت
نقلا متواترا لانها امور عجيبه والدواعي متوفرة على نقل العجايب
فلما لم ينقل نقلا متواترا علمنا انها ليست صحيحه سلمنا سلامتها عن
هذا الطعن لكن لا نزاع فانها لا تنقل نقلا متواترا انما نقلت على
سبيل الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواه بلغوا
احد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وايها صح حصل الغرض
قلنا لا نسلم ان رواة الغرايب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا
الى حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر في كتب دلايل النبوه مما يصح الاستدلال
القطعي به على الرسالة انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك امور
قليله نحو نبوع الما من بين الاصابع وامثاله ولا نسلم ان رواه امثال
هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث اخبر عن الغيب
قلنا اخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة او يوافقها الاول ممنوع
والثاني مسلم بيانه ان العادة جاريه بان الروسا اذا جاءوا لوا تن عب
الرعيه في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرهم بان الله يديلهم والدوله
راجعة اليهم فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم من هذا الباب وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن
امور كليه على سبيل الاجمال فان وقع شي من ذلك جعله حجة على صدقه

وان لم يقع

وان لم يقع قال انا عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك وقوله الم غلبت الروم

في ادنى الارض من هذا الباب سلمنا انه اخبر عن الغيب عن التفصيل

فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان المحدثين في كتب دلايل النبوة رووا

ان شقا وسطيحا اخبرا عن احوال محمد عليه السلام مع انهما ما كانا

من الانبيا فعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون قد يخبرون

عن الغيوب المفصله بنا على الرويا وكذا المنجمون واصحاب العزايم

واذا كان كذلك لم يكن معجزا قوله اورد دلايل وطرقا كثيرة على النبوة

وسيذكر في الجواب ان المعتمد هو ظهور القران على يده والحق ان الامارات

الظنية اذا تواترت ادت الى الحكم العقلي جزما بما توافقت عليه في

اثباته وذلك كالتجربات المعدودة في الضروريات وايراد هذه الدلايل

التي ذكرها بمثابة التجارب المودية الى حكم جزم يقيني فهي وان كانت

احادها غير معتمد عليها لكنها بالجمله يودى الى الحكم يقيني وان لم يكن

يصلح لان مناظريها وعليها لانها مجرى مجرى القضايا التي هي مبادي

الانيسه التي يمكن ان يثبت بحجه او برهان قال ثم يقولون ان

كان ما ذكرته دالا على ظهور المعجزة على يده فعندنا ما يدل على انه ممتنع

وبيانه هو انه لو جاز انخراق العادات عن مجاريها لجاز ان ينقلب

الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الامتعه

انا سافاصلين ومعلوم ان تجويزه يقدح في البديهيات **اقول** اما الخوارق
العادة فليس ما انكره المتكلمون لانه جاير مع القول بالفاعل المختار
ولا ما انكره الحكماء لانهم يقولون بان النفوس الزكية قوية ربما
تؤثر في اكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد **قال** سلمنا ظهور
المعجزة على يده لم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا وتقريره انا لا
ستدلال بظهور المعجزة على الرسالة متوقف على مقدمات ثلثا احدها
انه فعل الله تعالى وثانيها ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها
ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق اما المقام الاول ففيه النزاع
من وجوه احدها انا ان اثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي مخالفة
بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل
بالنفس الناطقة فلا بد وان يكون الانسان عبارة عن البدن فلعله كان
المزاج بدنه خصوصية لم يحصل تلك الخصوصية لساير الابدان
فلا جرم قدر ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي لعله وجد جسما
نباتيا او حيوانيا له خاصية عجيبة مستعقبة لتلك الاثار الغريبة
التي اظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم في يد احد لا جرم عجز الكل عن
معارضته وثالثها لعل الجن والشياطين اعانوه عليه وما اعانوا
غيره عليه او الارواح الفلكية اعانوه عليه او الملائكة اعانوه عليه بل

هذا

هذا ظاهر لان الانبيا عليهم السلام يحيلون اكثر الاشيا على الملايكة ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبيا فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وعدم عصمتهم وذلك كاف في تحقق الاحتمال واما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين احدهما لا نسلم انه خلق المعجز لاجل التصديق فان المعجز لا شك انه ليس نفس التصديق فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق للمعجز دلالة على التصديق لا سيما وقد بينتم ان افعال الله تعالى لا يجوز ان يكون معللة بالغرض ومما يحقق هذا ان الفعل بدون الدواعي اما ان يكون جايزا او لا يكون فان كان جايزا لم يكن بالقطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق بل لعله فعله لا لامر اصلا فان لم يجز فتوقف فعلنا للقبايح على داع يخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح واذا جاز ذلك على الله تعالى فلم لا يجوز ان يضل عباده واذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا ان فعل المعجز لمقصود لكن لم قلتم ان ذلك المقصود ليس الا التصديق فلعله تعالى فعله لغرض اخر وعليكم بيان الحصر ثم انا على سبيل التبرع نذكر امورا اخر احدها ان يفعله ليكون ابتداء عادة وثانيها ان يكون بتكرير العادة متطاولة فان الفلك الثامن لا يستكمل الدورة الا في ستة وثلثين الف سنة فيكون وصولها الى

اول الحمل فی مثل هذہ المدۃ عادہ لها فلعل هذا الحادث یکون من هذا
الباب وثالثها ان یکون ذلك کرامة لولیا ومعجزہ لنبی اخر فی طرف
من اطراف العالم ورابعها ان یکون ذلك ارهاصا لنبی یاتی بعد
ذلك کالاحوال التی ظهرت علی محمد علیه السلام قبل بعثته کالنور الذی
یحکی انه کان یظهر فی جبین ابیه وخامسها ان یکون ذلك امتحانا لعقول
المکلفین کما انزل الله المتشابهات امتحانا لعقولهم المقام الثالث سلمنا
ان الله تعالی صدقه لکن لم قلت ان من صدقه الله تعالی فهو صادق
فان عندکم الله تعالی خالق الکفر والفواحش فاذا لم یقبح ذلك من
الله تعالی فلم لا یحسن منه ایضا تصدیق الکاذب وهذا السوال
الاخیر مختص بنا دون المعتزلة ثم نقول هب انا لم نذکر شیا من
هذہ الاحتمالات فلم قلت ان من اظهر علیه المعجز کان رسولا
والرجوع فیه الی المثال ضعیف لانا لا نقطع فی ذلك المثال بصدق
المدعی لانه ربما قام الملك فی ذلك الوقت لانه حدث فی بطنه
الم او شاهد شیا فخاف او تذکر امرا فقام طلبا له وبالجملة فلیس
ههنا الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعی وما قام قبل
ذلك والدوران لا یفید الا الظن الضعیف فانه یحکی ان واحدا کان
یجلس فی مسجد وکلما دخل الموذن واذن قام ذلك الانسان وخرج

فقال

فقال له المؤذن مالي اراك كلما اذنت خرجت فقال لابد كلما هممت
بالخروج اذنت وهذا يدل على ان دلالة الدوران على العلية ضعيفة
ثم ان سلمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق فلم قلت انه في حق الله
تعالى كذلك وستعرف ان القياس المويد بالجامع لا يفيد الا الظن
فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدليل
الاول على النبوة فاما الدليل الثاني وهو الاستدلال بمحاسن احواله
على نبوته فضعيف لان غاية ما في الباب انها تدل على كون ذلك
الانسان متميزا عن سائر الناس لمزيد الفضيلة ولكن من اين يدل على
النبوة وكيف ويحكى عن افاضل الحكماء في الاخلاق امور عجيبة جعلها
الناس قوة لانفسهم في الدنيا والاخرة مع ما ينقل عنهم من العلوم الد فقهه
واما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التورية والانجيل
على نبوة محمد صلى الله عليه فالاعتراض عليه انكم اما ان تقولوا انه
جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه السلام على سبيل التفصيل يعني
انه تعالى بين انه يجي في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شخص وصفة
كذا وكذا فاعلموا انه رسولي واما ان لا تقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا
مجملا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فاذا ادعيتم الاول
فهو باطل لانا نجد التورية والانجيل خاليا عنه لا يقال اليهود و

والمضارى حرقوا الكنايس لانا نقول هذان الكتابان كانا مشهورين
فى المشارق والمغارب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف اليه
كما فى القران وان ادعيتم الثانى فنقول المساعدة عليه لا يدل ذلك
على النبوة بل ربما دل على ظهور انسان فاضل شريف وان دل
على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد عليه السلام اذ ربما كان المبشر به
انسانا اخر اقول هذا الذى ذكره كلمة بمنزلة شبه السوفسطائية
وان اليقين الحاصل للعقل اذا قام انسان على طريق مرضية عند
الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله تعالى والدليل
على صدق قولى ان الله تعالى يظهر على يدى امرا خارق العادة فظهر
وقال من لم يصدقنى فليات بمثل ما ظهر على يدى وعجز من عداه
عن ذلك لا نزول بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف ايضا
الى هذا المعنى فى الجواب على ما سياتى واما المذكور فى التورية والانجيل
الدال على نبوته عليه السلام فكثير ذكره المصنفون من الموافقين
عليها منها ما ذكر فى التورية بعبارة تفسيرها هكذا جاء الرب من
طور سينا وظهر بساعير وعلا بفاران وفى التورية ان اسمعيل كان
فى برية فاران وطريق مكة قبل العرب بميلين ونصف وهو كان
المنزل والساعير على يسار الطريق من عراق الى مكة ومنه ما جاء

فى السفر

فى السفر الخامس ان الرب قال لموسى انى اقيم لهم نبيا مثلك من بنى اخوتهم
وايما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى انا انتقم
منه ومنها ما فى السفر الاول لهاجر انها تلد ويكون من ولدها من يده
فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وايضا جاء فى الانجيل
فى الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح قال انى اسال ابى
ان يعطيكم فارقليطا اخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط
معناه كاشف الخفيات وامثال هذا فى هذين الكتابين وفى كتب
سائر الانبياء التى عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر المخالف
على دفعها او صرفها الى ملك او الى بنى اخوا وعلى ان يكتمها ...
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هاهنا ما يدل على القدح فيها وهى
من وجوه احدها شبه الدهرية وهى القدح فى الفاعل المختار و
انكار كون الصانع عالما بالجزويات مريدا وثانيها شبه منكرى التكليف
فانهم يقولون الانبياء انما جاوا من عند الله بالتكليف لكن القول
بالتكليف محال على ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبه البراهمة
وهى من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول عليه السلام ان علم حسنه
بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول اولم يرد وان علم قبحه
بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول اولم يرد وان لم يعلم

لاحسنه ولا قبحه فان كان فی محل الحاجة فحسن الانتفاع به سواء ورد
به الرسول اولم يرد على ما تقرر فی العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان
خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن حسنا معقولا
فی محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول اولم يرد لانه اقدام
على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا الثانی ان دلالة النبوة ليس الا
المعجزة بالاتفاق لكنا بينا ان المعجزة لا يدل البتة فامتنع الجزم بالصدق
ورابعها شبه اليهود وهی من وجهين الاول ان الله تعالى لما شرع شريعة
موسى عليه السلام فاما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى القيامة او بين
فيها انها باقية الى الوقت الفلانی فقط او بين الشرع ولم يتعرض لبيان
التابيد والتوقيت فان قلنا انه تعالى بين التابيد لم يجز نسخه اما
اولا فلانه تعالى لما اخبر ان هذا الشرع ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان
ذلك كذبا وهو غير جائز على الله تعالى واما ثانيا فلانه لو جاز ان
ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت ابدا ثم انه لايبقى
ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابدا مع انه
لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم واما ثالثا فلانه لو جاز ان يخبر
الله تعالى عن التابيد مع ان التابيد لا يحصل لارتفع الامان عن كلامه
ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق واما ان قلنا انه تعالى بين فی

شرع موسى عليه السلام انه ثابت الى الوقت الفلاني وايضا فهذا باطل
لان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله فوجب ان ينقل
ذلك التوقيت متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه
وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث
عيسى عليه السلام وانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث محمد عليه
السلام معلوما بالضرورة للخلق وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات
وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى ومحمد عليهما السلام من
الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم
ولانه لو جاز ان ينقل هذا التوقيت لجاز ان يقال ان محمدا عليه السلام
حول الصوم من رمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى غيرها
وانه قال ان شرعي لا يبقى مؤبدا بل الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل
شيء من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه السلام واما ان قلنا
انه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام انه ثابت ولم يبين التابيد
ولا التوقيت فهذا محال لانه بينا انشاء الله تعالى في اصول الفقه
ان الامر لا يفيد الا وجوب الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى
عليه السلام لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع
على الخلق الى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق قلنا متى ظهر فساد

هذا القسم من الاجزين ثبت الاول ويلزم من صحته امتناع النسخ
القسم الثانى ان اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم فى المشارق
والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل واحد منهما
اخبر ان شرعه باق الى يوم القيمه وحصل التواتر بهذه العلم والا لما
امكنكم اثبات وجود محمد عليه السلام فضلا عن نبوته واذا صح ذلك
عنهما فلا شك ان قولهما حجة لا يقال شرط التواتر استواء الطرفين
والواسطة وهذا مفقود فى ذلك النقل اما اليهود فلان بختنصر
قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر واما النصارى
فلانهم كانوا قليلين فى ابتداء الامر لانا نقول اما قتل اليهود فضعيف
لان اليهود كانوا امة عظيمة وكانوا متفرقين فى شرق الارض
وغربها وفى البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل قتل مثل هذه الامة
العظيمه الى حيث لا يبقى منهم على وجه الارض عدد التواتر واما
حديث النصارى فضعيف ايضا لان ذلك يوجب القدح فى شرع
عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك مما لم يقل به احد
الجواب ان المعتمد فى رسالة محمد عليه السلام ظهور القران عليه و
سائر الوجوه انما يذكر للتتمه والتكميل قوله لو جاز انخراق العادات
لارتفع الامان عن البديهيات قلنا هذا لازم على الفلاسفه لاحتمال

انيجدث

ان يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرايب في هذا العالم قوله يجوز
ان تكون المعجز لا من الله تعالى وان كان منه لكن الغرض شي سوى التصديق
قلنا المعتزلة عولوا في الجواب عنه على حرف واحد وهو انه لو كان
المدعي كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور ذلك المعجز
منعا للعباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف لانه انما يجب
على الله تعالى كشف الحال فيها لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها اخر سوى
دلالته على تصديق الله تعالى لذلك المدعي فاما لما احتمل ذلك
واحتمل غيره فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين دون الاخر كان التقصير
من قبل العبد لا من قبل الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى
كشف الحال الا ترى انه لم يقبح انزال المتشابهات من الله تعالى لما انها
محتملة غير قاطعة وكذا ههنا وايضا فان الله تعالى يعين الكفرة على
المسلمين ويمكنهم من قتل اوليايه والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسوال
المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم والكفار
يقولون في دعواتهم اللهم ان ضراعة الفئتين اليك وان لم ترض
بما نحن فيه من تكذيب مدعي النبوة والمخالفة له ولاصحابه فاسلب
عنا ما اعطيتنا من القوى والتمكين والرب تعالى قد لا يفعل ذلك
فيجب ان يكون هذا موهما التصديق الكفر فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوه

والجواب الحق مبنى على مقدمة وهى ان تجويز الشى لا ينافى القطع بعدمه
فانا نجوز ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا فى الحال من غير الوالدين
وان تنقلب الانهار دما والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز نقطع
بانه لم يوجد ولان من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر
الى الشاتم شزرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول فى حمرة الخجل
وصفرة الوجل مع ان حصوله ابتداء بدون الغضب ممكن وهذا ايضا
لازم على الفلاسفة على ما قررناه واذا ثبت هذا فنقول انما علمنا
ان المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى لما قدمنا ان جميع الممكنات
واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا انها دالة على التصديق لما انا
لما راينا النبى عليه السلام يقول يا الهى ان كنت صادقا فى دعوى
الرسالة فسود وجه القمر مثلا وصار كما قال النبى عليه السلام ذلك
اسود صرنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه فى ذلك الدعوى
ولذلك فان كل من اقر فى القرون الماضية بان هذه المعجزات من
فعل الله تعالى اقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر
الاقسام بحسب العقل مما لا يقدح فى هذا العلم الضرورى كما ضربناه
من المثال اما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنه واما
شبهة البراهمة فهى مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولنذكر

فوائد البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل
العقل بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى صانع
حكيم وفائدة بعثة الرسل فى هذا النوع تاكيد دليل العقل بالنقل وقطع عذر
المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين انه تعالى بعث الرسل
لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلثة فى معنى تلك الحجة احدها
ان يقولوا ان الله جل ثناؤه ان كان خلقنا للعبادة فقد كان يجب ان
يبين لنا العبادة التى يريدها منا انها ما هى وكم هى وكيف هى وان
وجب اصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله
الرسل لقطع هذه العلة فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذا رهم
وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا
الهوى والشهوات فهلا امددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا
مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان
ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا
علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب
عذابا مخلدا لا سيما وكنا نعلم ان لنا فى الفعل القبيح لذة وليس لك فيه

مضرة ولم نعلم ان من امن وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما وكنا قد علمنا
انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا
وازعا اما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت البعثة قطعا لعذر
المعاندين من هذه الوجوه واما فائدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد
ذكروا فيه امورا احدها ان العقل لا يدل الا على الصفات التي يحتاج العقل
اليها اما السمع والبصر والكلام وساير الصفات الجزئية فلا طريق اليها
الا السمع وثانيها ان المكلف يكون خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات
كنت متصرفا في ملك الله بغير اذنه ولو لم اشتغل بها ربما عوقبت على
ترك الطاعة فيبقى في الخوف على التقديرين وعند البعثة يزول هذا
الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان قبيحا عندنا قبيحا في نفسه فان
النظر الى وجه الامة الحسناء حسن في الشرع ورابعها ان الاشياء المخلوقة
في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفتها
الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة
فائدة معرفة طبايعها ونافعها من غير تعب وخطر وخامسها ان المنجمين
عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان
التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب
الثابتة ثم هب انهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا على احوال عطارد

مع ان الالات الرصدية لا تفى باحواله لصغره وفنائه وقلة نوره وقلة
بعده عن الشمس حالتى التشريق والتغريب وثالثها ان الانسان مدنى
بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضى الى التقاتل فلا بد من شريعة
يفرضها شارع لتكون مرغبة فى الطاعات زاجرة عن السيئات وسابعها
لو فوض كيفية العبادة الى الخلق فربما اتى كل طائفة بوضع خاص ثم اخذوا
يتعصبون لها فيفضى ذلك الى الفتن وما وضع الشريعة منها تنافى
وذلك وثامنها ان الذى يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كالفعل
المعتاد والعادة لا تكون عبادة اما الذى يامره به من كان معظما فى
قلبه ولا يكون هو واقفا على لميته كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك
ورد الامر بالافعال الغريبة فى الحج وتاسعها ان العقول متفاوتة
والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الانبياء
وانزال الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن لحسب
شخصه وعاشرها ان كل جنس تحته انواع نراه يوجد فيما بين تلك
الانواع نوع واحد هو اكملها وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف و
الاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء
فاشرف الاعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ومنه ينبث القوى
على جميع جوانب البدن فكذا الانسان لا بد له من رئيس والرئيس اما ان

يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان او على الباطن وهو العالم او عليهما
معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ و
كما ان القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء فكذا قوة
البيان والعلم انما تفيض منه بواسطة خليفته على جميع اهل العالم
وهادي عشرها الهداية الى الصناعات النافعة قال تعالى في داود عليه
السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه السلام واصنع
الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء
وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها على استخراجها
بالتجربة ضرر عظيم للخلق فوجب بعثة الانبياء لتعليمها وثاني عشرها
انه لا بد في المعيشة من علمي الاخلاق والسياسة فلا بد من البعثة
لتعليمها ولهذا قال الله تعالى لنبيه عليه السلام خذ العفو وامر بالعرف
واعرض عن الجاهلين وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وقال فبما
رحمة من الله لنت لهم وقال وانك لعلى خلق عظيم وقد ظهرت فوايد
البعثة من هذه الوجوه واما شبهة اليهود فالجواب عن اولاها ان
الله تعالى بين ان شريعته موقتة بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت
قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف ذلك الدين بالتواتر
قلنا لم لا يجوز ان يكون توفر الدواعي الى نقل الاصل اتم من توفرها

على نقل

على نقل الكيفيه فلاجرم كان احد المتواترين اقوى من الاخر والجواب

عن احزبهما ان بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر فى جميع الاعصار

غير معلوم واذا كان كذلك لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر قوله

شبهة البراهمة ان الرسل اما ان يجيبوا بما يوافق العقول او بما يخالفها

وما يخالف العقول غير مقبول فلا فايدة فى مجيئهم بذلك وما يوافقها

فلا حاجة فيه اليهم فاذن لا فايدة فى مجيئهم وجوابهم ان كل ما يوافق

العقول لا يخلو اما ان يستقل العقول بادراكه واما ان لا يستقل و

الحاجة اليهم فى القسم الثانى وايضا ما يخالف العقول يقع على قسمين

احدهما ما يقتضى العقول بنقيضه والثانى ما لا يقتضيه ولا يقتضى

نقيضه ومن الثانى ما يمكن ان يكون محتاجين الى معرفته فى العاجل

او الاجل وهم يعرفوا ذلك واما الشبهه الاولى لليهود فجواب ان

ظاهر لفظ التورية الحكم بالتابيد فى مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا

وذلك لا يناقض انقطاع ذلك بعد مدة طويلة لان التابيد قد يستعمل

فيما يبقى مدة طويلة فان فى التورية ان الله قال لنوح عند خروجه

من الفلك انى جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت

ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم

على لسان موسى كثيرا من الحيوانات فهذا نسخ ظاهر وهو عندهم

غير ممكن من الله تعالى وفي السفر الثاني من التوراة قربوا الى كل يوم
خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما
لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمايهم وقال في موضع كل عبد
خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تقب اذنه ويستخدم
ابدا وقال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم العتق في تلك
السنة وامثال هذه كثير يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة
واما شبهتهم الثانيه وهي القول بان موسى عليه السلام اخبر ان شرعه
لا يرتفع الى يوم القيامه فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلام ما اخبر
عن المعاد والقيامة في التورية وانما اخبر بهما الانبياء الذين
كانوا بعده والقول باستار اليهود في شرق الارض وغربها باطل
لانهم كانوا مجتمعين في الشام اي ان قتل بخت نصر اكثرهم ولم يصل
الى العجم منهم احد قبل ما بعث بخت نصر ومن قام مقامه جماعة من
اسرايهم الى اصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كان
وابعد بخت نصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار المتوراة
ثلث نسخ مختلفه احدها التي في ايدي اليهود القراين والربانيين
والثانية التي في ايدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتوراة النفس
التي اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم وهي في ايدي النصارى

والاختلاف

والاختلاف الذى بين هذه النسخ فى التواريخ والشرعيات مشهورة
واذا لم يبق لهم نقل التوراة التى عليها اساس دينهم بالتواتر فكيف
يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعه بقى الى القيامة وتواتر
النصارى ايضا قريب من ذلك الا ان تواتر اليهود انقطع فى الواسطة
وتواترهم فى المبداء فان الذين امنوا بعيسى فى زمانه كانوا قليلى
العدد ولذلك صار لانجيلهم اربع نسخ نسخة متى ونسخة يوحنا
ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وذلك لان كل واحد من اكابر
الحواريين نقله على وجه واكثر تحريفاتهم لاحكام التوراة كاباحة
لحم الخنزير وحوان ترك الختان والغسل مروى عن الحواريين
لا عن عيسى عليه السلام وفى قوله لجواب عن المعتزلة القائلين
بوجوب كشف الحال عند الاشتباه فى المعجز على الله تعالى بان ذلك لا
يجب اذا كان له احتمالان والاستدلال بنزول المتشابهات عنوا رد
عليهم لانهم يقولون لوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون
به فى الدين والمتشابهات ليس من ذلك القبيل لان الوقف على قوله
وما يعلم تاويله الا الله لا يضر فى الامور الدينية بالاتفاق وتمكين
الكفرة من المسلمين وعدم اجابة دعوات اهل الحق واجابتها لاهل
الباطل فليس مما يضر بامور الدين وتقايضها لا ينفع منها وقوله

تجويز الشى لانا فى القطع بعدمه فكما قال الرازى لم يكن العدم واجبا واما
فوايد البعثة التى عدها فنقول ضرورة وجود الانبياء ليكمل الاشخاص
بالعقايد الحقة والاخلاق الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم
فى عاجلهم واجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وبساعدهم
فى الامور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والفلاح و
باقى الوجوه التى عدها فلبعضها زيادة فى المنفعة وبعضها مما لا
فائدة فى ايراده فان الانبياء عليهم السلام لم يعلمونا الطب ولا طبايع
الحشايش ولا طبايع درجات الفلك ولا رصد عطارد ولا اكثر الصناعات
واما الوجه السادس فماخوذ من الحكماء فطريقتهم فى اثبات النبوة
انهم يقولون الانسان مدنى بالطبع يعنون بان الشخص الواحد لا
يمكنه ان يحصل اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء
الموافق واللباس الذى يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة
فى الفصول المختلفة والاسلحة التى يحفظ بها من السباع والاعداء
وكل ذلك غير حاصل فى اصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات
والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة
شى من جنسه فى ذلك حتى يقوم كل واحد بشى من ذلك و يحصل
بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم

من معاملة

من معاملات ومعارضات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب
فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل والانصاف حتى لا يحيف بعضهم
على بعضهم ولا يجوز ان يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير
خصوصية فى ذلك البعض والا لما قبله الباقون فتلك الخصوصية
يجب ان يكون من عند خالقهم حتى ينقادوا لذلك فالاتى بها هو النبى
ولا بد له من ان يختص بامر دون غيره يقتضى ذلك لمن وقف عليه
ان يعرف كونه نبيا وينقاد له وذلك هو المعجز ولا بد من ان يمهد الشارع
لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود عقلا ونقلا والاقرار بنبوة
ذلك النبى وان يضع بينهم القوانين فى معاملاتهم وفى سياسة من يخرج
عن مصالح التعاون وان يفرض عليهم العبادات لئلا ينسوا عقايدهم
فى خالقهم ونبيهم وان يعدهم ويوعدهم فى الاخرة ليكون عقايدهم
موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يحرفوا ولا يذهبوا
مذاهب اهل النفاق وان يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين
لما فى نفس الامر حتى يتقوا الله ويعملوا بحسبه وهذه الضرورات
لنوع الانسان اهم من خلق الاشفار والحاجبين لوقاية العين ومن
تعريض الاظفار لادعام لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر
للنوع الذى يسوقه من النقصان الى الكمال لا بد وان يبعث الانبياء

و يمهد الشرايع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويعيش الاشخاص
ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله مسالة
مسالة في عصمة الانبيا عليه السلام القائلون بالعصمة منهم
من زعم ان المعصوم هو الذى لا يمكنه الاتيان بالمعاصى ومنهم من زعم
انه يكون متمكنا منه والاولون منهم من زعم انه المختص في بدنه او نفسه
بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصى ومنهم من ساعد
على كونه مساويا لغيره في الخواص البدنيه لكن فسر العصمة بالقدرة
على الطاعة او بعدم القدرة على المعصية وهو قول ابى الحسن والذين
لم يسلبوا الاختيار فسروا بانه الامر الذى يفعله الله بالعبد وعلم
انه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصيه بشرط ان لا ينتهى فعل ذلك
الامر الى حد الالجاء وهولا احتجوا على فساد قول الاولين من العقل
بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولبطل
الامر والنهى والثواب والعقاب ومن النقل قوله قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الى ولا تجعل مع الله الها اخر ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم وما ابرى نفسى ثم ان هولاء زعموا ان اسباب العصمة
اربعه احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية تقتضى ملكة مانعة من
الفجور والفرق بين الفعل والملكة معلوم وثانيها ان يحصل له العلم

بمثالب

بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات ونالثها تاكيد وتلك العلوم بتتابع
الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها انه متى صدر عنه امر من باب
ترك الاولى او النسيان لم يترك مهملا بل تعاتب وتنبه عليه ويضيق
الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما
عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس
ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعات من السعادة وفي المعصية
من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية
ثم الوحي متمما له ثم خوف المواخذة على القدر القليل يكون موكدا لذلك
الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور تاكيد حقيقة العصمة البحث
في كون اسباب العصمة مشتملة على هذه الامور الاربعة نظر لانهم
جعلوا الوحي احد اسبابها وكثير من الامة يقولون بعصمة الملائكة والائمة
وبعصمة حوا ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم والتحقيق
يقتضي ان لا يكون العصمة لاجل الطمع في السعادة او الخوف من المعصية
لان ذلك يقتضي ان لا يكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل يكون
بالتكلف والاجود ان يقال ان الله تعالى يفعل في حق صاحبها
لطفا لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية
مع قدرته على ذلك هذا على راي المعتزلة او يقال انها ملكة لا يصدر عن

صاحبها معها المعاصي وهذا على راي الحكماء لـ ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلة من الخوارج فانهم اعتقدوا عند كل ما ينطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلاجرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساده انه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوني وفساد ذلك يدل على فساده فقولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر على سبيل التقية احتجوا عليه باظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء للنفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى اخفاء الدين بالكلية ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك يكونون بالكلية منكرين له وكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كما حصل لابرهيم عليه السلام زمان نمرود ولموسى عليه السلام في زمان فرعون مع انهم لم يمتنعوا عن اظهار الحق ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنه جوز الكباير عليهم والاكثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور

النبي عنه

الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة
مبينة تضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف
حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فبالاجماع اقول
لو قال الانبياء اكثر علما بقبح الفواحش واوفر اطلاعا على الامور الالهية
فيكون صدور الذنب عنهم افحش لكان اقرب والمحصن يحصن لا لشرفه
بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف غيره قال الثاني ان يقدر اقدامه
على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا لكان ادنى حالا من عدول
الامة الثالث ان يقدر اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن
ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة الرابع لو اتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء
به لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو
محال اقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فانه في الصغيرة ايضا قائم
قال اما الذين لم يجوزوا الكباير فقد اختلفوا في الصغاير واتفق
الاكثرون على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت
صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها على احد وجوه ثلثة احدها السهو
والنسيان والثاني ترك الاولى والثالث اشتباه المنهي بالمباح اقول

ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى وغير الاولى يشتركان في كونهما
مباحين وانما نعاتب على ترك الاولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث
على فعل الاولى وايضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل
على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وايضا يجب
الاقتداء بهم لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله
جهنم والذي يشتبه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به قال
واختلفوا في الوقت الذي يعتبر فيه العصمة اما الفضيلية من الخوارج
فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه انه يكفر ومنهم من لم يجوز
ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك
لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع ومن الحشوية من زعم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان كافرا قبل البعثة لقوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى ولقوله تعالى وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان واتفق
المحصلون على فساد ذلك ومن الناس من طرد هذا الحكم في الائمة وقال
كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز ايضا ان يكون الامام
كافرا قبل الامامة وكذلك يقدحون في امامة الشيخين فاما انه هل يجوز
فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون من اهل السنة جوزوا ذلك
مستدلين بافعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم

ثم الذين

ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا
ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما من الخلو بالصلاح
فاما لو اصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز
لان المقصود من بعثتهم يفوت على هذا التقدير واما انه هل يجب كونهم
معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها فالروافض اوجبوا ذلك
ومن عداهم جوزوا لكن اختلفوا في كيفيتها اما النظام والاصم وجعفر
بن بشر فانهم جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان فيقال لهم اما ان يقولوا
انه حال السهو يبقى مكلفا وهو غير جائز لانه تكليف ما لا يطاق او لا يبقى
مكلفا فلا يكون ذلك معصية او يقولوا انما عوتبوا على ترك التحفظ
من النسيان وهو قول اهل السنة ومن الناس من حمل تلك الزلات على
ترك الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق العتاب لعوتب
ابدا اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة ولا يستحق العتاب على المباحات لانا
نقول استحقاق العتاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لزم منه فوات
مصلحة او حصول مضرة لا يمكن احتمالها اما في الاعذار عن قصة ادم عليه
السلام ومنهم من زعم ان قوله وعصى ادم اي عصى ولد ادم كما في قوله
واسال القرية ومنهم من سلم ان المراد ادم عليه السلام ثم زعم انه وزرك
ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم

الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فنسى لا اعتراض عليه ان ابليس

ذكر ادم وقت الوسوسة امر النهى فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة

ومع هذا التذكير يمتنع حصول النسيان وايضا ان الله تعالى عاتبه على ذلك

فى قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالذنب فقالا ربنا ظلمنا

والله تعالى قبل توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافى النسيان ومنهم

من سلم ان ادم كان متذكرا للنهى لكنه اقدم على التناول ما لتاويل وهو

من وجوه احدها زعم النظام ان ادم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه

الشجرة الشخص وكان المراد بالنوع وكل هذا كما يكون اشارة الى الشخص

فقد يكون اشارة الى النوع كقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا

به وزعم اخرون ان النهى وان كان ظاهرا فى التحريم لكنه ليس نصا فيه

فصرفه عن الظاهر لدليل عنده اقول يؤكده قول من قال المراد من قوله

تعالى وعصى ادم وعصى اولادهم قوله تعالى فى قصة ادم فلما اتيهما صالحا

جعلا له شركاء فيما اتاهما وبالاتفاق لم يشرك ادم ولا حواء انما اشرك

اولادهما ومن يعتقد ابليس ذكر ادم ومع هذا التذكر يمتنع النسيان

فجوابه انه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان فجوابه

انه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله

تعالى فنسى وهذا النهى يجوز ان يكون نهى الكراهة لا نهى التحريم وبالجملة

اذا تعارضت

اذا تعرضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف قال مسئلة
الكرامات جايزة عندنا خلافا للمعتزلة وللاستاد ابى اسحق منا
لنا التمسك بقصة مريم واصف ثم تميزنا الكرامة عن المعجزة بتحدى
النبوة اقول للمنكران يقول ذلك محمول على معجزات عيسى و
سليمان اما فى عيسى فعلى سبيل الارهاص واما فى سليمان فقد كان على سبيل
التحدى مع بلقيس يعنى بعض اتباعى يقدرون على هذا فهل يقدرون
انتم عليه بدليل انها اسلمت بعد مشاهدة معجزات قال مسئلة
الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافا للمعتزلة وللقاضى منا وللفلاسفة
لنا قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا سواء اجريناه على العموم
او على ذلك الزمان كما فى قوله وانى فضلتكم على العالمين فالمقصود
حاصل ولان البشر يعرفون الله تعالى ويحبونه مع كثرة الصوارف عنه
من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملايكة
شى من ذلك فيكون طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله عليه السلام
افضل العبادة احمزها اى اشقها اقول لقائل ان يقول يريد بالفضل
كثرة العلم او القربة الى الله او غير ذلك فان اردت به كمال العلم
فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان اردت
بالقربة فالملائكة اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم

والانبياء محتاجون الى وساطتهم قل اما الفلاسفة فقد احتجوا
على ان الملك افضل بوجوه احدها ان الروحانيات بسايط والجسمانيات
مركبات والبسيط اشرف من المركب وثانيها الروحانيات مطهرة
عن الشهوة والغضب التي هي منشاء الاخلاق الذميمة والجسمانيات
غير خاليه عنها وثالثها الروحانيات صور مجردة كمالاتها حاضرة بالفعل
والنفوس البشريه ماديه اما في جوهرها عند من يجعل النفس مزاجا
او في افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي بالقوة
وما بالفعل التام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صور
مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فيكون وجودات محضة وخيرات
محضه والجسمانيات مركبة من ماده وصورة فالماده منبع العدم
والشر والخير افضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية
لطيفه والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفه وسادسها الروحانيات
فضلت الجسمانيات بقوتي العلم والعمل اما العلم فلاحاطتهم بالامور
الغايبة عنها واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية عليها ولان علومهم
كليه وعلوم الجسمانيات جزوية وعلومهم فعليه وعلوم الجسمانيات
انفعاليه وعلومهم فطرية امنه من الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية
متعرضة للغلط واما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة يسبحون الليل

والنهار

والنهار لا يفترون والجسمانيات ليس كذلك وسابعها الروحانيات

اختيارها انها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختيارها

عن حاجات منزل مترددة بين جهتي السفالة والعلو تاسعها الروحانيات

محيطة بالهياكل السماوية لشرف كانت الارواح السماوية اشرف وعاشرها

الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها هي المدبرات امرا وهي

المبداء والمعاد وهما اشرف من ذي المبداء وذي المعاد فالروحانيات

اشرف اقول في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط اشرف من المركب

فيقتضي ان تكون العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء فان

اجسادهم مركبة من العناصر وقولهم الروحانيات مطهرة عن الشهوة و

الغضب والجسمانيات غير خالية عنها فقال له ان اردت بالروحانيات

المفارقات فالنفوس البشرية مفارقة وهي ملابسة بالشهوة والغضب

والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات

كمالاتها بالفعل فذلك تختص بالعقول وههنا اخرج النفوس عن الروحانيات

وقوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيه طبيعة الانفعال والجسمانيات

مركبة من مادة وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية

والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة

وصفها باوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي

واللطيف والكثيف لا يكون الا جسما الا ان يريد بهذه الصفات غيرها هي
دالة عليها وقوله في تفصيل علم الروحانات باحاطتهم بالامور الغايبة
عنها مستدرك لان الغيبة والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلاعهم
على مستقبل احوالنا ناقض قوله لان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية
يقتضي انها لا تعلم الا له لانها ليست بفاعلة اياه ولا يعلم التافل منها ما هو
اعلى درجة منه واما عكوفهم على العبادة من شان النفوس السماوية
عندهم التي تحرك اجسامها تقربا الى مباديها وقوله الروحانات تقوى
على تصريف السحاب والزلازل فهنا اخرج العقول عن الروحانات
لانها لا تباشر الاجسام والمزاج والابخرة التي تصرف الرياح وتفعل الزلازل
ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانات اختيارا تها غير جارية
اخرج النفوس البشرية عن الروحانات وفي قوله الروحانات مختصة
بالهياكل العلوية والجسمانات بالهياكل الفاسدة اخرج العقول من الروحانات
وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الارواح الفلكية هي المدبرات
امرا خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانات وقوله
هي المبداء والمعاد قول لا يقول به احد فان الفلاسفة يقولون ان المبدا
من الله تعالى والمعاد اليه لا من النفوس الانسانية وغاية معهم معرفة
الله والتوجه بالكلية اليه وهو المراد من عود اليه قال اما المسلمون

فقد

فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين وقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم والجواب عن شبهة الفلاسفة
مبني على فساد اصولهم وقد تقدم ذلك وعن التمسك بالايات مذكورة
في الكتب البسيط اقول لو دلت الاية الاولى على تفضيل الملك على ادم
وقت مخاطبة ابليس لكنها ما دلت على تفضيلها عليه بعد الاجتباء وفي الاية
الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح بل انما
ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم بنات
الرحمن والاية الثالثة تدل على تخييل تلك النساء ان جمال الملك يكون
اكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك على البشر قال القسم الثاني في
المعاد مسألة اختلف اهل العلم فيه واطبق المليون على المعاد البدني والفلاسفة
على المعاد النفساني وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهرية
على نفيهما وتوقف جالينوس في الكل اما القائلون بالمعاد البدني فمنهم
من زعم ان الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم انه يفرق الاجزاء
ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على المسائل مسألة الذي يشير اليه كل انسان
بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا
من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا اما المتكلمون فزعموا انه جسم

ثم الجمهور منهم يقولون ان هذه البنية المحسوسة وهو ضعيف اما قوله
هذه البنية فلانها دائمة في التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول
الى السمن مع ان كل واحد يعلم ان هويته باقية في الاحوال كلها واما قوله
المحسوسة فضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القايمان بسطحه
الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والا لكانت
الاجزاء الداخلة باسرها خارجة عن هويته فثبت ان ما هو حقيقة الانسان
غير محسوس بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية من اول
العمر الى منتهاه اقول يريدون بهذه البنية الاجزاء الاصلية من البدن
التي لا يمكن ان تقوم الحياة باقل منها لا الاجزاء التي تزيد وتنقص في الاحوال
وبالمحسوسة ان من شان تلك الاجزاء ان يحس بها لا انها محسوسة بالفعل
والاجزاء الداخلة تحس بالتشريح وان لم تكن محسوسة في حال الحيوة
وهي غير الشكل واللون فكان المذهبين واحد قال ثم اختلفوا فيه
وزعم ابن الروندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انه اجسام
لطيفة سارية في الاعضاء والاطباء زعموا انه الروح اللطيف الموجود
في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعله الروح الدماغي ومنهم
من جعله الاخلاط الاربعة او الدم خاصة واما الذين قالوا انه جسماني
منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ومنهم من جعله عبارة

عن شكل

عن شكل البدن وتخطيط وتاليف اجزايه منهم من جعله عبارة عن الحيوة
واما الذين قالوا انه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفه ومن المعتزلة
معمر ومنا الامام الغزالي والحجة القويه لمثبتيهما من وجهين الاول
ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما ان يكون كل واحد من اجزايه
علما او لا يكون فان كان علما فاما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون الجزو
مساويا للكل هذا خلف وان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك
الاجزاء ان لم يحصل هيئة زايدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف وان حصلت
هيئة زايدة فان انقسمت عاد التقسيم والا حصل المقصود واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان الحال في المنقسم منقسم وكل متحيز
منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فمحل العلم بالله غير متحيز ولا حال فيه جوابه
انا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم قوله الحال في المنقسم منقسم منقوض بالنقطة
والوحدة والاضافة والوجود الثاني محال القدرة والعلم وساير الاعراض
النفسانية ان كان هو البدن فاما ان يكون محلها جزءا واحدا من البدن
او اكثر من الواحد والاول محال اما اولا فلاستحالة الجزو الذي لا يتجزى
واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ما عدا ذلك الجزء ميتا وهو مكابرة واما
الثاني فاما ان يكون الاجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون
العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة وهو محال او يكون القائم بكل واحد

منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا تكون العالم الواحد عالما واحدا
بل علماء لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يعلم نفسه شيئا واحدا
لا اشياء وجوابه انه منقوض على مذهب ابي علي بالحواس الخمسة
الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب وبقية ادلتهم مع الجواب
مذكورة في كتبنا الحكمية اقول حجتهم الاولى مبنية على ان العلم بالشي
صورة مساوية للشي حالة في العالم فان كان حلوله حلول السريان
انقسمت بانقسام محله ولا يجوز ان تكون الصورة المساوية للشيء
الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذن يجب ان تكون محله غير
منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية ولا
بالوحدة والاضافة لانهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله في شي
غير موجود والذي قال في اجزاء العلم بالشي فالحق انها يمكن ان يكون
علوما لابد لذلك الشي كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد
تركبها تقوم بهما وهما تقومان بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام محليهما فان حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كثرة واما
في الحجة الثانية فلا يكون من كون العلم والقدرة قائما بجزء من البدن
كون باقي الاجزاء مباينا له يلزم ان لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم
والقدرة والا لزم ان تكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة وارد

عليهم

عليهم لانهم يجوزون ذلك وابو على يقول يكون كل حس قوة حالة فى
عضو يمكن قسمته الى اجزاء كثيرة كذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال
القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة اما على اثبات النفس الناطقة
فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره من الدلائل المذكوره فى كتبه قال
حجة النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات
هو البدن بيان الاول انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا ادنا
النار وانكاره مكابرة وبيان الثانى من وجهين الاول انا اذا احسنا
حرارة فجزئية امكنا حمل الحرارة الكلية عليها والحامل للكل على الجزئى مدرك
لها ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات
هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الا ان يقال البدن مدرك
للجزئيات فقط والنفس لهما معا لكنه باطل حينئذ يكون الانسان
مدركا للجزئيات مرتين الثانى ان الماهية التى عرضت انها كلية
جزء من الجزئى لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن ادرك
المركب فقد ادرك المفرد ومن ادرك هذا الانسان فقد ادرك الانسان
لا محالة والانسان كلى ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا
الانسان ليس المركب بل احد قيديه وهو كونه هذا لكنه باطل اما
اولا فلانا دللنا على ان التعين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زايدا

والا لزم التسلسل واذا لم يكن التعين وجوديا استحال ان يكون متعلق الابصار واما ثانيا فلان متعلق الحس اذا كان مجرد التعين ومجرد التعين امر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات امر واحد في الكل فوجب ان لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولنذكر الان بعض احوال النفس

اقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ومذهب ان مدركهما شي واحد هو النفس لكنها يدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالالات ويدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده مدركا لشي منهما وتمام كلامه في هذه الحجة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على احد من العقلاء قال مسئلة مذهب ارسطاطاليس واتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم الاعتراض لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها مدبرة للابدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية

ومشتركة

ومشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع كما في الضدين فانهما مع اختلافهما

يشتركان في الاختلاف والتضاد سلمناه لكن لم قلت ان كل مركب جسم

بل مذهبكم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لكن الموجبة الكلية لا

تنعكس كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل

ما دخل تحت جنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل اقول

حجتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشملها و

هذا كاف واما ان كل مركب جسم فان ارادوا به التركيب العقلي فليس

كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان ارادوا

به التركيب من الجواهر فحق لان المركب من الجواهر لا يكون الا جسما

بسيطا كالعناصر او مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض

كالخلقة المركبة من اللون والشكل ايضا لا يكون جسما [illegible] ومنهم

من زعم انها مختلفة الماهية واحتجوا بانها مختلفة في العفة والفجور

والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون

بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج

والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون

بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمناه انها من لوازم النفس واختلاف

اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجة اقناعية اقول

هذه الحجة مما اورده ابو البركات وغيره من المتقدمين ايضا من ذهب
اليه وهي ضعيفة لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها
بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة بحد واحد
كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر و
مجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء
ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية لا اقناعية قال مسألة زعم ارسطاطاليس
واتباعه استحالة تناسخ خلافا لافلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث
انها لو كانت ازلية لكانت اما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت
واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكلما علمه واحد علمه
كل احد وبالعكس هذا خلف او لا يبقى واحدة فقد انقسمت وذلك
محال لان النفسين اللتين حصلتا بعد الانقسام كانتا حاصلتين قبل ذلك
فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف ولئن قلنا انهما ما كانتا
حاصلتين فقد حدثتا الان فهاتان النفسان قد حدثتا الان اوالنفس
التي كانت موجودة قبل قد فنيت واما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز
بامر وهو اما الذاتيات او لوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية
متحدة بالنوع وله لم تتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع
شخصان واما العوارض فهو ممتنع لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق

عند تغاير

عند تغاير المواد وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعراض

لايم انه يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه ما مر سلمناه لكن لم قلت ان

الامتياز ولا بد وان تكون تمايز وبيانه ما مر سلمناه لكن لم لا يجوز ان تكون

الاختلاف بالعوارض قوله وقبل هذا البدن لا مادة قلت لانم فلم لا يجوز

ان تكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر فانتقلت منه

الى هذا على سبيل التناسخ اقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون

النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع قطعها بالامور المختلفة كالمواد

وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي

متساوية في ذواتها من غير اولوية ومرجح في البعض دون البعض وح

يمتنع تكثرها اصلا فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال

التناسخ قال مسيله القائلون بحدوث النفس يتفقوا على فساد

التناسخ لوجوه احدها انا قد دللنا على حدوث النفس فتكون حدوثها

عن مبداها القديم موقوفا على حدوث شرط والا لم تكن حدوثها الان

اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن

فاذن بحدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس عن المبداء

القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لابد

وان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن

واحد وهو مح لان كل واحد يجد ذاته شيا واحدا لا شيين الامر امن

هذه الحجة مبنيه على حدوث النفس ودليلكم فى حدوث النفس مبنى

على فساد التناسخ على ما لاح لحال فيه فيكون دورا سلمنا انه لا دور لكن لم

لا يجوز ان يقال النفوس مختلفه بالماهيه فالبدن المستعد لواحد منها

لا يكون مستعدا للاخرى سلمنا التساوى لكن لا بد من التباين فى الهويه

وما به التباين فى الهويه وما به التباين غير ما فيه التماثل فلم يلزم من كون

البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفه بهذه الخصوصية كونه

مستعدا للاخرى سلمنا حصول المساواه فلم لا يجوز تعلق النفسين ببدن

واحد قوله لان كل احد يجد نفسه شيا واحدا قلنا الذى يدرك منى

نفسى هو نفسى وكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة لا غير فلم يلزم محذور

اقول — الدعوى لازم على ما سبق واختلاف النفوس بالماهيه

باطل لما مر والتباين فى الهويه انما حصل من جهة البدن واذا كان

البدن مستعدا للنفس المستنسخ وللنفس الحادث وتعلقا معا به

وان لم يكن مستعدا لهما بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف

احوال فان يحصل فيه المتقابلات معا كالنوم واليقظه والحركه والسكون

وذلك مح بالبديهه قال — وثانيها لو كانت هو بيتنا موجوده قبل

بدننا فى بدن اخر لذكرنا تلك الحالة والاعتراض لم لا يجوز ان يكون

تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن وثالثها انه لو صح

التناسخ لكان اما ان يكون واجبا فيلزم ان يكون عدد الهالكين مثل عدد

المحدثين او جايزا وهو مح لانه يلزم بقاء النفس معطله فيما بين التعلقين

وضعف هذه الحجة لا يخفى انتهى الدليل الثانى ليس بصحيح لان التذكر

انما يكون بالدواد اختلف الالات لم يكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث

الذى يقتضى تساوى عددى الهالكين والمحدثين على تقدير وجوب التناسخ

وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدلى لان القايلين بالتناسخ يقولون

بالتساوى وان كان مستبعدا فى الاوساط واما للاخيار والاشرار

الذين يبلغون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل انتهى مسيله

اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الارواح واحتجوا بان العدم لو صح

عليها لكان امكان العدم متقدما لا محالة على العدم وذلك الامكان

يستدعى محلا ويجب ان يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل

واجب الحصول عند المقبول والشى لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما يصح

عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة

والصورة لكن ذلك باطل لما بينا انها ليست بجسم ولانا على هذا التقدير

اذا نظرنا الى الجزء المادة لم يكن قابلا للعدم والا لافتقر الى مادة اخرى

ولا يحالة ينتهى الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشى غير قابل للفساد والا

الاعتراض لانم ان الامكان امر ثبوتی وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا
وايضا فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالامكان والامكان السابق لما لم
يوجب كونها مادية فكذلك امكان فناده سلمنا انها لو قبلت
العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادی جسم قلنا لانم يلمذهبكم
ان كل جسم مادی والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف وهو تحت
جنس الجوهر فيكون مركبا قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي وجب ان يكون
باقيا قلنا هب انه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة
النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد اجزائه وتحقيقه ان
المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك
غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها
لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لاحتمال توقف امكان تلك الكمالات على حصول
الجزء الصوري الفائت اقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس
والارواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان
والارواح اجسام مركبة من الابخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحتبسة
في الشرايين والعدم ممتنع عندهم على النفوس دون الارواح ولا يلزم
من احتياج القابل للعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو كان
عرضا لكون في محل ويكون امكان عدمه في محله مع انه لا يكون مركبا

من المادة

من مادة وصورة وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصور الاعراض
الجسمانية والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها وذلك لانعدام احد هما
جزو بتروا متناع انعدام المادة البسيطة والمفارقات البسيطة قوله
في الاعتراض الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان
هذا الامكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودي ولا لكان
الحجر يمكن ان يصير جنينا كما امكن ان يصير النطفة في الرحم جنينا
كما امكن ان يصير الى واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ما هيتها
لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه
واما الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له
مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض
من المبدا الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف في الشرطية
بقتضان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن
بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثار المدبر فينقطع علاقته عنه اما
عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد
بل هو متعلق الوجود بما هو قايم بذاته دايم الوجود ولا يلزم من كون
وجود الاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في الفنا بل ربما
شرطا في اللافيضان وهو غير الفنا وكون النفس تحت جنس الجوهر

لا تقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما
محمولان عقليان والمادة والصورة جزءان للجسم وقولهم بعد تقدير
كون النفس مادية ان عدمها مع بقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء
المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب انهم انما يكتفون
ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا معقولا ما محل
فيه ويلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس مدركة لذاتها
ولمباديها كونه كذلك فتكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت
عرضا زائدا وكمالا نها هو علمها لمباديها وذلك لا يمكن ان يزول عنها
مسئلة النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا خلافا
لارسطاطاليس وابي علي لنا انا ههنا نحمل الكلي على الجزئي وذلك
يقتضي مدركا لهما والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس
احتجوا بانا لو تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين فهذا
الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك موجودا في الخارج فهو
اذن في الذهن فمحل احد الجناحين ان كان محلا للثاني استحال حصول
الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة
بين الافراد لكن الامتياز حاصل فمحل احدهما غير محل الثاني وذلك لا
يعقل الا في الجسم والجسماني والجواب الادراك ليس نفس الانطباع

علي ما

على ما حققناه ولان عندكم الصورة منطبعة فى الخيال ولا ادراك هناك
بل غايته انه مشروط فلم لا يجوز ان يقال تلك الصور منطبعة فى الة
جسمانية ثم النفس تطالعها وتدركها اقول هذا الكلام مبنى على ظنه
بهم انهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون
انها تدرك الجزئيات بالة وتدرك الكليات بغير الة وما اورد من حججهم
دليل على كون ادراك الصورة بالة وما قال فى جوابهم عن منافاة لذلك
بل المنافاة كان فى تصوره لا غير على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ ابو البركات
قالوا الصور الوضعية كالمربع المجنح وغيره لا يرتسم فى الخيال بل يرتسم
فى النفس بشرط تصرف النفس فى الرسم لمحل الخيال ولا يلزم من ارتسام
الشى فى ذى وضع صيرورته ذا وضع لكن لا يلزم عكسه اعنى من ارتسام
ذى الوضع فى ما لا وضع له صيرورة ما لا وضع له ذا وضع قال
مسئلة اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة المنفكة عن الهيئات
البدنية بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملايم والملايم
لها ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصل هناك
فيقال لهم ان قلتم اللذة نفس الادراك فهو باطل لحصول الادراك الان
دون اللذة وان قلت الادراك سبب اللذة فما الدليل عليه والاستقراء
لا يفيد الا الظن والقياس على ساير اللذات كذلك ايضا سلمناه لكن لا

لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لا محالة لاحتمال توقف تاثير
الموثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر وعلى زوال مانع لم يزل
اقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرت بل قالوا
انها ادراك الملايم من حيث هو ملايم فان كل لذيذ لم يدرك لا يكون
لذيذا كالحلاوة في الفم الخدر وان ادرك ولا يكون ملايما لا يكون
لذيذا لمفرق الاتصال وان ادرك الملايم لا من حيث هو ملايم لا يكون
لذيذا كالغذا المشتهى عند الشبعان وكل مدرك بهذه الصفه لذيذ
ويكون الحد مطردا منعكسا حصلت المساواة واذا قالوا معنى ما نريد
باللذة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الامام الا مراد النقض وهم معترفون
بان مع عدم حصول الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب من السبب
اما ههنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود واذا كانت ماهية
اللذة هي هذا المعنى فهي يكون حاصلة عند حصوله وعندهم لا مدرك
اكمل من المبدا الاول فادراكه اتم اللذات والعارفون معترفون به
فان لم يحصل اللذة كان اما لان الادراك لم يحصل بالحقيقه او حصل
والصوارف عن ذلك معها حاصله قال مسلة اتفقوا على شقاوة
النفوس الجاهله وضعف حجتهم فيه مذكور في كتبنا الحكميه واتفقوا
على ان تلك الشقاوة مخلدة وان الشقاوة الحاصلة بسبب الهيات البدنية

منقطعة

منقطعه وقد بينا ضعف قولهم في الفرق فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني.

ولنتكلم الان في المعاد البدني اقول انهم قالوا الملكات تنقسم الى ما لا تكون الالات البدنية شرطا في حصولها كالادراكات العقلية والى ما تكون الالات البدنية شرطا في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عادمة الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاول واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل دايما وادركت فوات كمالها التي كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحيرة واما عادمة الكمالات الالية فربما تزول ملكاتها الردية بزوال اسبابها البدنية فيزول تعذيبها بها وهذا القدر كاف في الفرق

قال مسئلة اعادة المعدوم عند اصحابنا جايز خلافا للفلاسفة والكرامية وابو الحسن البصري من المعتزلة لنا ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان كان لا من عن لازم بل لعارض فنقدر زوال ذلك العارض فيزول الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان حكم الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا

اقول القول بالاعادة لا يصح الا مع القول بان المعدوم شيء ثابت

حتى يزول عنه العدم تارة والوجود اخرى وقد تبين فيه امران الحكم
بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية على متصورات ذهنية
فان الحكم بامتناع وجود شريك الاله ليس على شريك ثابت في الخارج
وقوله الشي بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية او لشي من لوازمها وجب
امتناع مثله فالجواب عنه الشي بعد العدم ممتنع الوجود المقيد
ببعد العدم وذلك الامتناع ليس لماهيه ولا لامر يزول من ماهيته بل هو
لازم للماهيه الموصوفة بالعدم بعد الوجود وقول الحكم على الممتنع
بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا قد مرجوابه وهو ان
الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث
كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف
الموضوعين ذلك واحتج المخالف بامور احدها ان الشي
بعد عدمه نفي محض ولم يبق هويته اصلا فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيها انه يتقدير
الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان لا يتميز الشي عن مثله كان
باطلا وثالثها انه لو اعيد وقته الاول معه يلزم ان يكون مبتداء من حيث
انه معاد وهو مناقض والجواب عن الاول ان قولك لا يصح الحكم
عليه متناقض كما تقدم وعن الثاني انه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك

لا يمنع

لا مضرة فيه اما فى نفسه فلم وعن الثالث انه انما يكون مبتداء لو وجد
مع الوقت المبتدا فى ذلك الوقت اقول تلخيص الحجة الاولى ان
الشى بعد عدمه نفى واعادته يكون بوجود عينه الذى هو المبتدا وبعينه
فى الحقيقة وتخلل النفى بين الشيئين الواحد غير معقول فقوله القول
بان لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده وتلخيص الحجة الثانية ان
المعاد مثل المبتدا فاخذ فى الخارج سواء علمناهما واحدا ولم نعلم
ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما مما لا حقيقة له فى الخارج وتلخيص
الحجة الثالثة ان الشى الواحد لا يمكن ان يتعين لا بتغير عارض له لان
الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتداء بعينه وجب ان يكون
نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها وهذا ضعيف لان الباقى
يتغير نسبته الى زمانه بقائه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسب
وقاس بعض ثقاة المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم على التذكر
بان قال التصور بعد زواله وعوده فى الذكر يكون واحدا وذلك باطل
لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر فى الذهن وتخلل العدم بين
الا ثبات الاول الزائل لا انتفاء الثانى وههنا لم يمكن ان يكون
شيئا ما ثابتا اصلا قال مسئلة اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع
الاجزاء بعد تفرقها خلافا للفلاسفة لنا انه فى نفسه ممكن والصادق

اخبرنا عنه فوجب القول به انما قلنا انه ممكن لان الامكان انما يثبت
بالنظر الى القابل والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قبول
الجسم الاعراض القائمة به امر يثبت له لذاته وما بالذات كان
حاصلا ابدا فذلك القبول حاصل ابدا واما بالنظر اى فانه تعالى
عالم باعيان اجزاء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات وجمعها وخلق
فيها لكونه قادرا على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة
ممكنة وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لان الانبياء عليهم السلام
اجمعوا على القول به واذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب
فان قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول تقدم القول فيما
لهما وعليها ولا نعيدها سلمنا لكن لا نم ان الصادق اخبر عنه قوله
الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا نم فان ساير الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد
الروحاني فاما محمد عليه السلام قد جاء في شرعه ما يدل على المعاد
الجسماني ولكنك قد علمت ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية
وايضا فكما جاء القول بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن
والتورية فاذا جاز المصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب
التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب اقول اجمع المسلمون على
المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القايلون بامكان

اعادة المعدوم ان الله يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القايلون
بامتناعه ان الله يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يولف بينهما و
يخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمين على محمد فالظاهر من كلام
اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى ولا انزل عليه السلام
فى التوراة لكن جاء ذلك فى كتب الانبياء الذين جاوا بعده كحزقيل
وشعيا عليه السلام ولذلك اقر اليهودية وطا فى الانجيل فقد ذكر ان
الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدى والسعادة
العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحانى واما القرآن
فقد جاء فيه كلاهما اما الروحانى ففى مثل قوله عز من قايل فلا تعلم نفس
ما اخفى لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان
من الله اكبر واما الجسمانى فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره
مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز من قايل قال من يحيى العظام وهى
رميم قل يحييها الذى انشاءها اول مرة فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ايحسب الانسان ان
لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه ايذا كنا عظاما نخرة
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شيء

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم
سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير
ذلك مما لا يمكن ان يحصى اما القياس على التشبيه فغير صحيح لان
التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع
الى التاويل واما المعاد البدني فلم يقم دليل لا عقلي ولا نقلي
على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة وهذا على مقتضى
ظواهرها ... سلمنا ان دليلك يدل على قولك لكنه معارض
بامور احدها ان العالم ابدي على ما تقدم فالحشر باطل وثانيها ان الجنة
والنار اما ان تكون في هذا العالم او في عالم اخر فان كان في هذا
العالم فاما ان تكون في عالم الافلاك او في عالم العنصر والاول مح
لان الاجرام الفلكية لا يقبل الخرق ولا يخالطها شي من الفاسدات و
الثاني هو محض التناسخ واما في عالم اخر فمحال لان الفلك بسيطه على
ما لاح فشكله الكرة فلو فرض عالم اخر لكان كريا فيفرض بين العالمين
خلاء وهو مح وثالثها وهو ان انسان اذا اكله انسان اخر حتى
صار جزء بدن احدهما جزء بدن الاخر فليس ان يعاد جزء بدن احدهما
اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزء لبدنهما معا مح فلم يبق
الا ان يعاد واحد منهما ورابعها ان المقصود من البعثة اما الايلام

اودمغ

اودفع الالم او اللذة والاول لا يصلح ان يكون مقصود الحكيم والثاني باطل
ايضا فانه يكفي فيه الابقاء على العدم فبقي الثالث لكن ما يتخيله لذة في هذا العالم
فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الالم او انتقال من الم
الى اخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك
كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام
كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل اما المعارضة الاولى
فالجواب عنها قد تقدم وعن الثانية ان الخلاء جايز وعن الثالثة ان الجزء
الاصلي لاحدهما فاضل للاخر فيرده الى الاول وعن الرابعة ما تقدم
في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية [illegible] القول
بان العالم ابدي لا يناقض القول بحشر الاجساد لان العالم هو
ما سوى الله وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر قوله الجنة
والنار يكونان في هذا العالم او في عالم اخر قال له ليس احد واقفا على جميع
اجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه الجنة والنار حكم انه في موضع
اخر والحق انا لا نعلم مكانها ويمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله
تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى واما المقصود
من البعثة فعندنا اهل السنة ليس افعال الله تعالى لغرض وعند المعتزلة
البعثة واجبة على الله تعالى ليجزي المكلفين وليس التعليل بالالم

... واللذة صحيحا عند احد قال تنبيه المعاد بمعنى جمع الاجزاء لا يتم الا
مع القول باعادة المعدوم لما مر ان هوية الشخص ليس بمجرد الجسم
بل لا بد فيها من الاعراض وقد عدمت عند التفرق فلو لم يكن اعادة المعدوم
لامتنعت اعادته من حيث هو انه هو اقول عندهم هوية الشخص
ليس الاجزاء التي لا ينعدم ولا يصير اجزاء لغيره تلك البنية اما الاعراض فليست
بمعتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا يبقى زمانين وهوية الشخص باقية
وعند المعتزلة فغير معتبرة قال مسئلة لم يثبت ان الله تعالى يعدم
الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بايات احدها قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه والهالك هو الفناء وثانيها قوله تعالى هو الاول
والاخر والظاهر والباطن وانما كان اولا لانه كان موجودا قبل وجود
الاخر فكذا انما يكون اخرا اذا كان في زمان موجودا بعد وجودها
وثالثها قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء
وكان الابتداء عن العدم فوجب ان تكون الاعادة عن العدم ايضا
الجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج
عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تصير كذلك سلمنا ان المعدوم
هالك لكن الاية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على الظاهر لان وصفها
بكونها هالكة تقتضي ان يكون معدومة في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب

تاويلها فانتم حملتموه على ان مالها الى الهلاك ونحن حملناه على انها قابلة للهلاك فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا وعن الثانى لم لا يجوز ان يقال هو الاول والاخر بحسب الاستحقاق ولا بحسب الزمان وعن الثالث ان تشبيه التى بغيره لا تقتضى مشابهتهما فى كل الامور اقول قوله الوصف بكون الشى هالكا يقتضى ان يكون معدوما وفى الحال ليس بصحيح لان الحال من الاستقبال يشترك فى اسم الفاعل كما فى الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تاويل واما الاول والاخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح فى الاخر لان المتقدمين قالوا اذا اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار لا نفنيهم بعد ذلك فلا يكون اخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل الا اذا حمل الاول على كونه مبدا لكل شى والاخر على كونه غاية كل شى قال مسيلة سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار فهى فى انفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل فكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجودها اقول ليس فى هذه المسالة موضع بحث قال مسالة وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا بد من الجمع بين العمومين فاما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالا

بالاتفاق او لا يدخل احدهما وهو ايضا باطل او يدخل النار بكبيرته ثم ينقل
الى الجنة وهو الحق وايضا قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مومن فاولئك يدخلون الجنة دليل الخصم يعترف بان المومن
يستحق الثواب بايمانه فاذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الاول اما ان
يبقى او لا يبقى فان بقي وجب ايصال الثواب اليه ولا طريق له الا نقله من
النار الى الجنة وان لم يبق وهو ح لوجوه الاول وهو اشتباه ليس انتفاء الباقي
بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي الثاني
وهو انهما لو كانا ضدين كان طريان لاستحقاق الطارئ مشروطا
بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
لزم الدور هذا اشكال على تنافي جميع الاضداد وما هو
الجواب ههنا فهو الجواب ههنا والتحقيق ان الاستحقاق ليس
بجوهر فهو عرض لا يبقى زمانين عند اهل السنة وايضا عندهم
ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطاري
اولى بالبقاء لانه اقوى اذ هو مقارن لموثره الذي يوجبه والسابق
وان كان موجودا لكن لم يبق معه موثره فاذن الطاري ينفي السابق
ويبقى على هذا التقدير القول بالاحباط او ينفي منه ما هو مقابل له ثم ينفي
وهذا على تقدير القول بالموازنة الثالث وهو انه اذا استحق

عشر

عشرة اجزاء من الثواب وفعل معصية يستحق خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمسين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية ايضا فاما ان ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي شي منها وهو المطلوب اقول الاستحقاق ليس امر عين ثابت حتى يتميز استحقاق احدى الخمسين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون لاحد على غيره عشرة دنانير فادى الغريم خمسة فليس له ان يقول اى الخمسين ادى لان الخمسين ليستا متمايزتين بخلاف انه اذا كان لواحد عند اخر خمستان موجودتان فطلب احدهما فله ان يقول ايهما تريد ان اسلمها اليك وذلك لكون عينيهما موجودتين قال الرابع اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما انه يستحق عشرة اجزاء من العقاب فالطاعة اما ان يحبط الاول ولا يحبط كما هو قول ابي علي او يحبط ويحبط كما هو قول ابي هاشم والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة السالفة لغوا محضا لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق الثاني وزوال الاول استحال ان يزول

هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل فيصير هذا هو القسم الاول
الذي كان مذهبا لابي علي وقد ابطلناه بيبقى ان نقال كل واحد من الاستحقاق
تزول بالاخر دفعه لكن هذا محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود
الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعه لكن العلة موجودة حال
حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف
فهذه وجوه دالة على فساد قولهم في المحابطة ومتى ثبت ذلك
ثبت انقطاع العقاب اقول لابي علي ان يقول الحكم في الثواب
والعقاب للاخر فان كان الكافر العاصي ان اسلم ومات فالاسلام
يجب ما قبله وان كان مؤمنا واطلاع ثم ارتد ومات انحبطت حسناته
وما رت لعفا بالاتفاق واما في الموازنة فلابي هاشم ان يقول
الطاعات والمعاصي مثبت في جرايد الكرام الكاتبين واذا كان
كذلك والطاعات يبطل استحقاق المعاصي والمعاصي سطل استحقاق
الطاعات ولا يلزم الدور قال دليل ثالث قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكله على الحال فقال رايت
الامير على كله اي حال اكله فلا يقتضي حصول المغفرة قبل التوبة
دليل رابع اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عنه

اسقاط

اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة
وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب
على الكبيرة قبل التوبه احتج الخصم بقوله تعالى ومن تقتل مومنا
وبقوله ان الفجار لفى جحيم والجواب مبنى انشاء الله تعالى في اصول
الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة فى الاستغراق بل ظاهرة فيها
محتمل للخصوص وان كان يجوز لم يمكن التمسك بها فى القطع على الوعيد
وايضا فهى معارضة بايات الوعد ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرنا
اقول لفظه على بمعنى مع كما فى قول الشاعر شعر على اننى
راض بان احمل الهوى واخلص منه لا على ولا ليا وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم يعنى مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب
الصغيرة قبل التوبه وعن صاحب الكبيرة بعد التوبه ليس بواجب
فى نفس الامر انما صار واجبا لان الله وعد بذلك ووعده بذلك
ووفاوه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو
بعينه والتوفيق من بعض الايات ممكن اما بين الحكم بخلود القاتل
فى النار وبين الحكم بخلود المومن فى الجنه اذا كان القاتل مومنا مشكل
ولا خلاص منه الا بالتاويل وهو اما بحمل القاتل ممن لا يومن او
باخراج المومن عن كونه مومنا بسبب القتل او حمل الخلود على الزمان

المطويل قال مسئلة اجمعوا على ان وعيد الكافر والمعاند دائم

اما الكافر الذى مانع فى الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب وقد زعم

الجاحظ وعبيد الله العنبرى انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين

من حرج والباقون ابوه وادعوا فيه الاجماع اقول البالغ فى الاجتهاد

اما يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدى الاجتهاد

الى الكفر فالكافر اما مقلد فى الكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران

فى الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم فى العذاب وقوله تعالى ما جعل

عليكم فى الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين

منه والذين لم يدخلوا فيه القسم الثالث فى الاسماء والاحكام

مسئلة لا نزاع ان الايمان فى اصل اللغة عبارة عن التصديق وفى

الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به خلافا للمعتزلة

فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسلف فانهم قالوا اسم للتصديق

بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان اقول ينبغى ان يزاد

فى قوله بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لان المسائل المختلف فيها

اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد المبالغ مجىء الرسول احد

الطرفين فليس له ان يكفر مخالفه من مجتهدى اهل القبلة على مخالفته

ذلك ولعل هذه اللفظة وقع من هذه النسخة فانه اورد هنا بعد و

المعتزلة

والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات وحدها بل جعلوه اسماء
للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق بالله
وبالرسول ومات قبل ان يشتغل بطاعة من مات بالاجماع مومنا ويجي
قولهم في اصول الدين قال لنا ان هذه الطاعات لو كانت جزءا
من مسمى الايمان شرعا لكان يقييد الايمان بالطاعة تكررا وبالمعصية
نقضا لكنه باطل بقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات وبقوله
والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واحتج الخصم بامور احدها
ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
الى قوله وذلك دين القيمة وذلك يرجع الى ما تقدم فكان كل ما
تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا
علمنا ان الاسلام هو الايمان واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات
هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمومن لا يخزى
يوم القيامة فقاطع الطريق غير مومن اما ان قاطع الطريق يخزى
فان الله يدخله النار يوم القيمة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب
النار وكل من دخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل

النار فقد اخزيته وانما قلنا المومن لا يخزى لقوله تعالى لا يخزى الله
النبى والذين امنوا معه وثالثها انه لو كان الايمان فى عرف الشرع عبارة
عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى او الجبت والطاغوت
مومنا ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي
صلواتكم والجواب عن الاول انا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة
التوفيق بين الادلة وعن الثالث بانا نخصصه ببعض التصديقات
والتخصيص اهون من النقض وعن الرابع انا نحمل ذلك على الايمان
بتلك الصلوة لا على نفس الصلوة اقول الايمان يقع على معان فانه
تارة يدل على الاسلام بالدليل الذى ذكره وتارة يدل على غيره بدليل
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل
الايمان فى قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول
ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كما فى قوله
تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا
وتسليما وايضا يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله وانما يفيد
الحصر فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج الى المحل
وقولهم قاطع الطريق ليس بمومن انما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين
وسياتى ذكره وفى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم يمكن ان يحمل الايمان

على الصلوة

على الصلوة ولا يلزم منه بطلان القول بانه هو التصديق اذا كان
الاسم مشتركا قال متنه صاحب الكبيرة عند نامومن مطيع
بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزله لا يسمى مومنا ولا كافرا وعند
جمهور الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وعند الازارقة مشرك وعند الزيدية كافر النعمة
وعند الحسن البصرى منافق لقوله عليه السلام المنافق ثلث اقول
هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه واله والخوارج
لما قالوا بتكفير الفاسق وزادوا عليا رضى الله عنه بقتل جمعا من
اهل القبلة ويصلى عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسببه
واحد من هذين الفعلين قطعا وتبروه عنه وفى زمان الحسن
البصرى وقع هذا البحث بين اصل عصره فتمسكت جماعة بان الايمان
هو التصديق والمكلف لا يخلوا من ان يكون مصدقا بالله ورسوله
او لا يكون والثانى بالاتفاق كافر والاول مومن والمصدق الفاسق
يدخل تحت الاول فهو مومن وذنبه اما ان يغفر له او يشفع
فيه النبى عليه السلام او يعذب عذابا منقطعا وهولاء هم المرجئة
والمتصل وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الى ان صاحب
الكبيرة يخلد فى النار للادلات الدالة على تخليد عفو به اهل الكباير

والمومن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا بكافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية اما القايل بان مشرك فيقول ذلك لانه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصاروا مشركين لخالفتهم قوله تعالى ولا تشرك بعبادة ربه احدا والحسن حكم منفا فيهم للخبر المذكور قال مسيله الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه لما كان اسما للتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الايمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات كان قابلا وعند السلف اسماء للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لفظي ولكل واحد من الفرق نصوص و التوفيق ان يقال الاعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل اقول المعتزلة قالوا ان اصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد وبالوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ومن اقر بذلك وافق بكبيرة لم يكن مومنا والجمهور من ساير الفرق يفسرون الايمان بالله وبصفاته

وبالنبي

وبالنبي عليه السلام وبما ورد به مما انفقت الامم عليه وكالبوم الاخر و
الشيعة يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالامامة
وبسبب هذا الاختلاف يختلف اقوالهم علي ما تفرع على ذلك قال
مسئلة اكثر اصحابنا قالوا انا مومن ان شاء الله لا لقيام الشك بل اما
للتبرك او للصرف الى العاقبة اقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون
اليقين لا يحتمل الشك ولا الزوال وقول القائل انا مومن ان شاء الله
لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال وما توهم اصحابنا لا يجوز ان يقال
للتبرك قال مسئلة الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجي الرسول
به فعلى هذا لا يكفر احدا من اهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاء به
الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا اقول هذا مبنى على ما مضى
من حد الايمان وهو اقرب الى الاحتياط من قول الباقين فان في تكفير
المسلمين خطرا قال القسم الرابع فى الامامة مسئلة من الناس
من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل بذلك اما القائلون بوجوبها
منهم من اوجبها عقلا ومنهم من اوجبها سمعا اما الموجبون عقلا
فمنهم من اوجبها على الله تعالى ومنهم من اوجبها على الخلق فالذين اوجبوها
على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبه وجوها احدها ان يكون
لطفا في الزجر عن المقبحات العقلية وهو قول الاثني عشرية وثانيها

ان يكون معلما لمعرفة الله تعالى وهو قول الشيعة وثالثها ان يعلمنا
اللغات ويرشدنا الى الاغذية وغيرها من السموم اما الذين اوجبوها
على الخلق لا على الله تعالى وهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسن البصري
اما الذين اوجبوها سمعا فقط فهم جمهور اصحابنا واكثر المعتزلة اما الذين
لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لنا ان نصب الامام يتضمن
دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا اما الاول فلانا نعلم ان الخلق اذا كان
لهم قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الاحتراز عن
المفاسد تم ما اذا لم يكن هذا الرئيس واما ان دفع الضرر عن النفس
واجب فالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل
عند من يقول به ... الامامية يقولون نصب الامام لطف
لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله
اما السبعية فلا يقولون بوجوب شي على الله ولا بالحسن والقبح
العقليين ولا يعدون في الامامية انما هم يقولون بان التعلم واجب
ومعرفة الله لا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم من الشخص المتعين
للامامة فيكون معرفة الله موقوفه على معرفته وكل ما يامر هو به فهو
واجب وطاعه وكل ما نهى عنه معصية وقبيح او محرم وسموهم
بالسبعية لان منقدميهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد

بن اسمعيل

بن اسمعيل يوقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على

سبعة كايام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية

فهم من الغلاة وليس هذان القسمان من الامامية والدليل الذي جاء

به المصنف على وجوب الامامة سمعا فضلا عن عقلي من باب الحسن

والقبح وهو ليس من مذهبه وكبراه التي احالها الى الاجماع اوضح عقلا

من الصغرى والاولى ان نعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي الامر منكم وعلى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه

مات ميتة جاهلية وعلى امثال ذلك ومن الظاهر ان اصحاب النبي عليه

السلام بعد وفاته اجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى انه

نص عليه السلام على علي رضي الله عنه وبعضهم قالوا انا نصب اماما

ونصبوا ابا بكر رضي الله عنه وتابعوه جميعا وتابعه علي رضي الله عنه

ايضا ولو لم يكن نصب امام واجبا لخالفهم من الامة احد ثم اجمعوا على عمر

رضي الله عنه بنص ابي بكر عليه ثم على عثمان رضي الله عنه بسبب الشورى

ثم على علي رضي الله عنه لاجماع اكثر اهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك

ان الامام ينصب اما بنص من الذي قبله واما باختيار اهل الحل والعقد

اياه وهذا هو العمدة عند اهل السنة ولم يذكره المصنف في هذا الكتاب

قال مسئلة الشيعة حسن تحته اربعة انواع الامامية والكيسانية

والزيدية والغلاة اما الامامية فالذين استقر عليهم رايهم ان الامام
بعد الرسول عليه السلام علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم ولده الحسن
ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي
النقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو قايم المنتظر رضي الله عنهم
وقد كان لهم في كل واحد من هذه المراتب اختلافات فيقول القايلون
بالنص على علي رضي الله عنه اتفقوا على انه كان متعينا للامامة وعن فرقة
من الامامية انهم قالوا الامر بعد النبي عليه السلام الى علي بن ابي طالب
يفعل في الامامة ما احب ان شاء جعلها لنفسه وان شاء ولاها الغير و
زعمت الكاملية اصحاب ابي كامل معاذ بن الحصين السهاني ان الصحابة
كفرت لمخالفتهم النص بحق علي وان عليا كفر لترك القتال معهم اما الاكثرون
فاتفقوا على انه كان متعينا للامامة وان كان محقا في ترك القتال
للتقية ثم اختلفوا بعد موته فزعمت السبابية اصحاب عبد الله بن
سبا انه لم يمت وانه في السموات وان الرعد صوته والبرق سوطه
وانه ينزل في الارض بعد حين فيقتل اعداءه فاذا سمع هولاء صوت الرعد
قالوا عليك السلام يا امير المومنين واما الباقون فقطعوا بموته ثم
اختلفوا فمنهم من قال الامام بعد محمد بن الحنفية وهو قول بعض الكيسانية

بعلماسياتي

على ما سيأتي تفصيل قولهم في فصل مفرد والاكثرون قالوا الامام بعد الحسن
ثم اختلفوا بعد موته منهم من ساق الامامة الى ولده الحسن وهو الملقب
بالرضى من آل محمد ومنهم من ساق الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو
النفس الزكية ثم الى اخيه ابرهيم والاكثرون ساقوها من الحسن الى الحسين
ثم اختلفوا بعد قتله فمنهم من ساق الى اخيه محمد بن الحنفية وهو قول
اكثر الكيسانية والاكثرون ساقوها الى ولده على الحسين زين العابدين ثم اختلفوا
بعد موته فالزيدية ساقوها الى ولده زيد بن على كما سيأتى شرح احوال الزيدية
في فصل مفرد والامامية الى محمد الباقر واختلفوا بعد موته فمنهم من قال
انه لم يمت فينتظرونه ومنهم من قطع بموته وهم الاكثرون ثم اختلفوا فمنهم
من ساقها الى غير ولده وهم فريقان احدهما الذين ساقوها الى محمد بن عبد الله
بن الحسن بن الحسن وهو قول اصحاب المغيرة بن سعيد العجلى وثانيها الذين
ساقوها الى ابى منصور العجلى على ما سيأتى شرحها تين الفرقتين في فصل الغلاة
اما الذين ساقوها الى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على
قولين احدهما الذين قطعوا بانه لم يمت ولن يموت حتى يظهر امره وهو
القائم المهدى ورووا عنه انه قال لو رأيتم راسى مدهدها عليكم من الجبل
فلا تصدقوا فان صاحبكم صاحب السيف ثم اختلف هولاء فقالت
الناووسية بغيبته وقال الاخرون انه لم يغب وان اولياءه يرونه في بعض

الاوقات وانه يعلمهم ويمينهم ولكن ما عين لهم وقتا للخروج وثانيهما الذين قطعوا بموته وهولاء اختلفوا على ثلث عشر وجه احدها الذين زعموا ان جعفرا مات ولا امام بعده وسيرجع الى الدنيا فيملاها عدلا كما مليت جورا وهم الناووسيه وثانيها الذين ساقوا الامامه الى ولده وثالثها الذين ساقوا الامامة الى غير ولده ورابعها الذين جوزوا الامرين اما الذين ساقوها الى ولده فاعلم انه كان له من الابنا المعتبرين اربعة عبد الله ومحمد واسمعيل وموسى اما القائلون بامامة عبد الله فيقال لهم الافطحيه لان عبد الله كان افطح ويقال لهم العماريه لانتماسهم الى واحد من اكابرهم يقال له عمار واما القائلون بامامة محمد فيقال لهم السمطيه واما القائلون بامامة اسمعيل فهم الاسماعيليه واما القائلون بامامة موسى فيقال لهم المفضليه وههنا قول اخر وهو ان الامامة كانت لاولان الاربعة وهو قول الفضليه اصحاب فضيل بن سويد الطحان اما الذين ساقوا الامامه من جعفر الى غير اولاده فقد اختلفوا على خمسة اقوال احدها الطبريه اصحاب موسى بن الحسن الطبري زعموا ان الصادق اوصى لاميرالمؤمنين وثانيها البزيعيه وهم اصحاب بزيع بن موسى الحائك زعموا ان الصادق اوصى بالامامه اليه وثالثها الاقمصيه اصحاب سعاد بن عمران الاقمص العنوى وزعموا ان الصادق

اوصى بها

اوصى بها اليه ورابعها السمية اصحاب عبد الله بن سعيد التمي
وخامسها الجعدية اصحاب ابي جعده من الكوفة واما الذين
اتفقوا في سوق الامامة من جعفر الى ولده وعن ولده فهم اليعفورية
اصحاب ابي يعفور فانهم جوزوا كلا الامرين ثم اختلف القايلون
بامامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف في موته وقال
لا ادري مات او لم يمت ويقال فهم الممطورية لان يونس بن عبد
الرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم ما انتم الا كلاب ممطورة
ومنهم من قطع بانه لم يمت ثم اختلفوا فزعم البشيرية اصحاب محمد
بن بشير ان موسى حي لم يمت ولا يموت الى الوقت المعلوم وانه الذي
بالامامة فزعمت القرطية ان موسى اوصى بها اليه واما القاطعون
بموته فمنهم من ساقها الى ولده احمد بن موسى والاكثرون ساقوا
الى ولده علي بن موسى الرضا ثم القايلون بامامته اختلفوا بعد
موته فمنهم من لم يقل بامامة ولده محمد التقي لصغره وعدم علمه في ذلك
الوقت فانه لما مات الرضا كان سن التقي اربعة ومنهم من قال ثمانية
واما الاكثرون فقالوا بامامته ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد ان يخلق
الله تعالى فيه العلوم بكل الدين واصوله وفروعه وان كان صغيرا
كما في حق عيسى عليه السلام وقال اخرون انه كان اماما على معنى

ان الامر له دون سائر الناس ولكن لا يجوز ان يكون اماما في الصلوة
ومفتيا في الحوادث وانما المعنى كان بعض اصحابه الى ان صار بالغا
ثم القائلون بامامة النقي اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقها الى ولده
موسى والاكثرون ساقوها الى علي النقي ثم اختلفوا بعد موته فزعم
بعضهم انه حي وهو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والاكثرون
ساقوها الى ولده الحسن العسكري ثم اختلفوا بعد موت الحسن
على اثني عشر قولا الاول انه لم يمت لانه لو مات وليس له ولد ظاهر
لخلا الزمان عن الامام المعصوم وانه غير جائز الثاني انه مات
لكن سيحيى وهو المعنى بكونه قائما اي يقوم بعد الثالث انه مات
ولا يحيى لكنه اوصى بالامامة الى اخيه جعفر الرابع انه اوصى
الى اخيه محمد الخامس انه لما مات من غير عقب علمنا انه ما كان
محقا لان جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الحقيقة
فتعين محمد للامامة السابع ان الحسن خلف ابنا ولد قبل موته
بسنتين اسمه محمد لكنه استتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الاعداء
وهو المنتظر الثامن ان له ابنا ولد بعد موته بثمانية اشهر التاسع
لما مات الامام ولا ولد له ولا يجوز الامامة منه الى غيره بقي الزمان
خاليا عن الامام وارتفعت التكاليف العاشر يجوز ان يكون

الامام

الامام من نسل اخر غيره من العلوية الحادى عشر لم لم يجز انتقال الامامة
من ذلك النسل الى نسل اخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علمنا
انه بقى من نسله ابن وان كان لا نعرفه بعينه فنحن على ولايته الى ان
نظهر الثانى عشر امر الامامة معلوم الى على الرضا وبعده مختلف
فنتوقف فى الكل واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من ادل الدلايل
على عدم النص الجلى المتواتر على هولاء الاثنى عشر اقول هذه اختلافات
رويت عن الشيعة القائلين بامامة على واكثرها مما لم يوجد له اثر
غير المكتوب فى كتب غير معتمد عليها والنص الجلى لا يقولون به
فى غير على فالنص من رسول الله على على عند الامامية كان جليا فى
قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه وعند الزيدية كان خفيا
لانه يحتاج الخصم مقدمات اليه يدل الجميع على امامته والنصوص
من كل امام من الاثنى عشر على من بعده عنده معلوم ولا يعتبر الجلاء
والخفاء فيها والاكلام على ما فى هذه الفصل لانه نقل بمجرد نقله
من الكتب وقد رايت رسالة لبعض النوبختيين من قدماء
الشيعة انه ذكر فيه من المشهور ان الامة يفترق نيفا وسبعين
فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر
من الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثنتى عشر فرقة ومن

الامامية اربعا وثلثين فرقة ومن الغلاة ثمان فرق ومن الباطنية
ثماني او تسع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجة عن الاسلام كالغلاة
وبعض الباطنية والله اعلم بحقيقة الحال فائـــــ فصل في شرح
فرق الكيسانية هم اصحاب كيسان مولى امير المومنين علي رضي الله
عنه اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وانه اخذ علم التاويل والباطن
والافاق والانفس عن ابن الحنفية وانتهى الامر بهم الى رفض الشرايع
وانكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ وكان المختار بن ابي عبيد
الثقفي الكوفي القايم بثار الحسين رضي الله عنه خارجيا اولا
ثم صار شيعيا امامنا ومبينا رابعا ويقال ان عليا كان لقب
المختار بكيسان فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المتفقون
على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحسانية اصحاب
حسان بن زيد بن السراج الى انه كان اماما بعد علي بن ابي طالب
احتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال له اطعن بها
طعن ابيك تحمد ولا خير في الحرب اذا لم توقد وهذا يدل على ان
عليا اقامه مقام نفسه وهو يوجب الامامة والاكثرون منهم
اثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحتجوا عليه من جهتين
الاول ان الحسين لما عزم على الكوفة اوصى بالامامة اليه الثاني

الذي

الذي نعى من ولد الحسين وهو زين العابدين كان صبيا ولم يكن اهلا
للامامة فنعى محمد لها ثم ان المختار دعا الناس الى ابن الحنفية وزعم
انه من دعاته ثم سعى فلما عرف محمد ذلك تبرا منه ان مصعب بن الزبير
لما قتل المختار واستولى على خراسان والعراق والحجاز واليمن لعبد الله
بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك
بن مروان وكره عبد الملك كونه بالشام وامره بالرجوع الى اليمن فخرج
الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلف الكيسانية فمنهم من قال انه حي في
جبل رضوى وانه بين اسد ونمر يحفظانه وعنده عينان نضاختان
تجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملأ الارض عدلا كما ملئت
جورا وهو المهدي المنتظر وانما عوقب بالحبس هنالك لخروجه
الى عبد الملك بن مروان وقيل الى يزيد بن معاوية وهذا هو قول
الكربية اتباع ابي كريب الضرير وكان السيد الحميري على هذا المذهب
وهو يقول الا قل للوصي فدتك نفسي اطلت بذلك الجبل المقاما
ابنات ومنهم من اقروا بموته واختلفوا على قولين الاول الذين
ساقوا الامامة بعده الى زين العابدين الثاني الذين ساقوها الى
ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الاكثرون من الكيسانية
وزعموا ان محمدا افضى اليه الاسرار من علم التاويل والباطن واختلفوا

بعد موت ابي هاشم على سبعة اوجه الاول الامام بعده زين العابدين

الثاني ان اباهاشم مصروفا من الشام بارض السراة واوصى بالامامة

الى علي بن عبد الله بن محمد ثم اوصى علي الى ابنه محمد واوصى محمد الى ابنه

المقتول بحبس ابن ثم ان القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا

الناس اليها فقبلها ابو مسلم صاحب الدعوة ودعا الناس الى ابرهيم

ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه اخذه فحبسه فتحيرت

الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو احد قدماء الدعوة

اني رايت ابرهيم الامام في حبس مروان فقلت له الى من تكلمني

فقال الى ابن الحارثية واراد اخاه ابا العباس السفاح ويقال

ان ابا مسلم حبس كيسانيا واقتبس وزاد بهم علوهم على ان ملك العلوم

مستودعة في اهل البيت وكان يطلب المستقر فيه فبعث الى الصادق

اني قد دعوت الناس عن موالاة بني امية الى موالاة اهل البيت

فان رغبت فيها فلا مزيد عليه فكتب اليه الصادق ما انت

من رجالي ولا الزمان زماني فمال الى بني العباس الثالث ان

اباهاشم اوصى بالامامة الى ابن اخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية

فلما هلك الحسن اوصى بالامامة الى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف

فرجعوا عنه الى الوقوف على ابن الحنفية وهم اصحاب عبد الكريم

بن عمر

بن عمر البزاز الرابع لا بدا وصى الى بيان بن سمعان الهندى الغالي
الخامس لا بدا وصى الى عبد الله بن معاويه بن عبد الله بن جعفر بن ابى
طالب فهذه الاختلافات الكثيرة تحكمات محضه لا طائل فيها
انوشروان وفى هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك فيما رواه
اصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم اما ما قالوا ان زين العابدين
بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك لانه كان ابن ثلث وعشرين سنه
وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان للحسين ابن اخر
اسمه على ايضا وكان له سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفيه
فى طريق اليمن ايضا فيه نظر لانه كان عند وفاته بالمدينة وقال اصحابه
انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميرى فى حقه هذه الابيات
الا ان الائمه من قريش ۔ ولاة الحق اربعة سواء ، على والثلثة
من بنيه ، هم الاسباط ما بهم خفاء ، فسبط سبط ايمان وبر
وسبط غيبته كربلاء ، وسبط لا يذوق الموت حتى ، يقود الخيل يقدمها اللواء ، تغيب لا يرى فيهم زمانا ، برضوى عنده عسل
وماء ، ثم ان السيد الحميرى رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة
وقال تجعفرت باسم الله والله اكبر وايقنت ان الله يعفو ويغفر
فى ابيات وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسيه بخراسان وقبلها

ابو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما روى وهو
ان ابا مسلم كان على دعوة العباسيه وكان كاتبهم واميهم واصله
من اصفهان ولما ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا امرا بعثه بنو
العباس الى خراسان وجعلوه كثيرا اهل الدعوة وخرج وجرى ما جرى
وبعثه ابو سلمه ابا باله الى العراق وهو كان يميل الى الشيعى فبعث
الى الصادق وقال له الصادق ما انت من رجالى ولا الزمان زمانى
وقتله ابو مسلم لذلك وبالجمله انقطعت الكيسانيه ولم يبق منه بعد
ذلك المصاحد فصل فى شرح فرق الزيديه فالذى يجمعهم
ان الامام بعد الرسول عليه السلام على بن ابى طالب بالنص الخفى ثم
الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمى مستجمع لشرائط الامامه دعا الخلق الى
نفسه شاهرا سيفه على الظلمة واختلفوا فقال بعضهم الرسول نص
على على وهو نص على الحسن والحسن نص على الحسين وفرقهم ثلث الجارودية
اصحاب ابى جارود بن زياد بن منقذ العبدى زعم ان الرسول عليه السلام
نص على على بالوصف دون التسميه والناس قصروا حيث لم يتعرفوا
الوصف وانما نصبوا ابا بكر باختيارهم فقسقوا والسليمانية اصحاب
سليمان بن جرير زعموا ان البيعه طريق الامامه واثبتوا امامة الشيخين
بالبيعه اجتهاديا ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطونه

لكنهم

لكنهم يقولون الخطاء فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا فى عثمان وكفروه وكفروا
عائشة وطلحة والزبير ومعاويه لقتالهم عليا رضى الله عنه والصالحيه
اصحاب الحسن بن صالح بن حى الفقيه كان يثبت امامة ابى بكر وعمر
وتفضيل على بن ابى طالب على ساير الصحابة الا انه توقف فى عثمان وقال
اذا سمعنا ما ورد فى حقه من الفضايل اعتقدنا امانه واذا راينا الاحداث
التى نقمت عليه وجب الحكم بفسقه فتحيرنا فى امره وفوضناه الى الله تعالى
وقول هولاء فى الاصول قريب من مذهب المعتزلة تنبيه شرايط
الامامة عند الزيدية خمسة اولها ان يكون من احد البطنين اعنى من بنى
الحسن او من بنى الحسين وثانيها ان يكون شجاعا لئلا يهرب فى الحرب
وثالثها ان يكون عالما ليفتى الناس فى الشرع ورابعها ان يكون ورعا
لئلا يتلف مال بيت المال وخامسها ان يخرج على الظلمة شاهرا سيفه
ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفى ثم الحسن والحسين لقوله
عليه السلام الحسن والحسين امامان قاما او قعدا او خرجا ولم يخرجا
ولم يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما وهم
ينسبون اليه وسمى الاماميه بعده روافض لانهم رفضوا زيدا حتى
قتلوه فى الاصول معتزلون وفى الفروع حنفيون الا فى شا ذ
معهودة فصل فى الاشارة الى علة مذهب الامامية مدار

مقالتهم فى الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم
على قاعدة اخرى اما الاول ان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة بعد
استقرا العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبايح
كان امتناعهم عنها اكثر من القلب واللطف يجرى مجرى التمكين وازالة
المفسدة ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة ايضا واجبا
وبنوا على هذا عصمة الامام قالوا ان كان صدور القبيح عن الخلق محوج
لهم الى الامام فلو تحقق هذا فى حق الامام لافتقر هو الى امام اخر ولزم
التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا لانه لما بين امتناع خلو
الزمان عن المعصوم والمعصوم لا يقول الا الحق فكان الاجماع كاشفا
عن قول المعصوم الذى هو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان
العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول وبنوا
امامة على بن ابى طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقية
الاجماع بيانه ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة و
كل من قال بذلك قال انه على بن ابى طالب وذلك معلوم بالضرورة
بعد الاستقراء من دين محمد عليه السلام فلو قلنا بان الامام غير
على كان ذلك خرقا للاجماع ولهذا اثبتوا امامة سايرهم ثم انهم فاثبتوا
وجود محمد بن الحسن وغيبته وامامته قالوا لان وجود هذا

الشخص

الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن
وثبت امتناع خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك
قال انه هذا فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع لا يقال أليس قد
تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الائمة فكيف ادعيتم
اجماع الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا
وهم ينازعون في هذا الترتيب لانا نجيب عن الاول القائلين بغير
هذا الترتيب انقرضوا فلو كان قولهم حقا لكان اهل الزمان مع
اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطاء وانه غير جائز
واما خلاف الاسماعيلية فغير قادح لما بينا ان الامام يجب ان يكون
معصوما وهم فساق لكفرهم وتفرجهم في الشرع وقولهم بقدم العالم
فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان
عليا واولاده لو كانوا ائمة ظاهرا لم يشتغلوا بالامامة ومحاربوا
الظلمة لاجلها فعند هذا قررت الشيعة قاعدة اخرى وهي القول
بجواز التقية قياسا على جواز اختفاء النبي عليه السلام في الغار
فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم اما في الاستدلال فعلى وجوب الامامة
عقلا واما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية فان صح كلامهم
في هاتين المقدمتين فالامر كما قالوا والا فلا واما تمسكهم بالنصوص

من القران والاخبار فذلك مما تنازعهم المزيدية فيه واما روايه
النص الجلي فلا ذكيا منهم معترفون بانه لا يجوز ادعا التواتر فيها
حتى ان الشريف المرتضى وهو اجل الامامية قدرا فاكثرهم
علما وفكرا ونظرا روى في كتاب الشافي عن ابي جعفر بن قبه ان
الناقلين لهذا النص كانوا قليلين والاعتراض لا نسلم وجوب الامامة
ولا نسلم كونه لطفا فوائد الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر لا مر كذا وكذا
قلنا لو كانت القضاة والامرا كلهم معصومين لكان اللطف اتم
فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا ان ذلك
اما لان في نصب الامرا والقضاة المعصومين في كل محله وان
حصلت المنفعة المذكورة الا ان هنالك مفسدة خفية استاثر
الله تعالى بعلمها او لان ذلك وان كان لطفا محضا خاليا عن شوايب
المفاسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في
الامام الاعظم مثله وهذه النكتة ههنا كافيه ولاستقصا في
مذكور في كتبنا المطوله سلمنا وجوب الامام فلا نسلم ان الاجماع
حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم قلنا نص بالاجماع
الاجماع الذي لا نعرف له مخالفا او الذي نعرف عن فائت وبعث
البدا نعت المن منقلب ولولا البدا ما كان ثم طرف وكان كما ندهرها

بتقلب

٢٣١

تهلب وكان كضوء مشرق بطبيعة وبالله عن ذكر الطبايع مرعب
والثانى التقيه فكلما ارادوا شاتكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطاء
او ظهر لهم بطلانه قالوا انما قلنا تقيه اوليا انهم لا يقولون بالبداء
وانما القول به ما كان لى فى روايته رووه عن جعفر الصادق انه جعل
اسمعيل يقام مقامه بعده فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل
القايم مقامه موسى فسيل عن ذلك فقال بدا الله فى امر اسمعيل وهذه
رواية وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا واما التقيه
فانه لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه فيظهر ما لا
فساد فى امر عظيم وبين اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوز
والمصنف اقتصر فى باب الامامة على ايراد اقوال الخوارج ولا اقوال
اهل السنة والجماعة ولما التزم انى بعض الشيعه ولم يورد اقوال الغلاة ولا
الباطنيه ولم نورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنه والجماعة ولما التزمنا
تلخيص كلامه فى هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام حامدين لله ومصلين على
نبيه وآله عليه السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله تعالى



به فرغ من نسخ المحصل فى منتصف ذى الحجه حجه
ثمان وثمانين وسبعمايه والحمد لله الحمد
تمت تمام شد
فقير حقير غريب شيخ اسماعيل بن عبد الوهاب ساكن گجرات

بازبينى شد ١٣٧١ ش